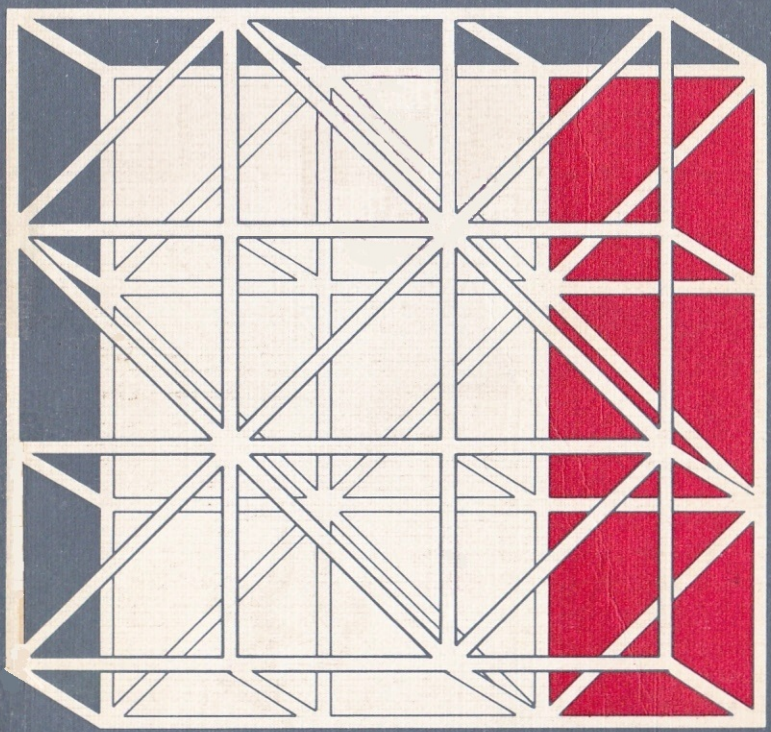
György Lukács

il giovane Marx

Editori Riuniti

Argomenti



György Lukács

Il giovane Marx

a cura di Angelo Bolaffi

Editori Riuniti

I edizione: giugno 1978
Titolo originale: *Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx 1840-1844*
© Copyright by Ferenc Jànossy, 1954
Traduzione di Angelo Bolaffi
© Copyright by Editori Riuniti
Via Serchio 9/11 - 00198 Roma
Copertina: ufficio grafico Editori Riuniti
CL 63-1844-4

Indice

Prefazione 7

L'evoluzione filosofica del giovane Marx 23

1. La « Dissertazione » 26
2. La « Gazzetta renana » 38
3. Critica della filosofia dello Stato e del diritto di Hegel 52
4. Dalla democrazia rivoluzionaria al socialismo proletario 73
5. Gli « Annali franco-tedeschi » 85
6. I « Manoscritti economico-filosofici » 105

Prefazione

L'interesse che questo testo di György Lukács conserva ancor oggi per il lettore italiano è legato ad un duplice ordine di motivi: esso è la testimonianza, per così dire, postuma di quell'incontro, avvenuto negli anni trenta a Mosca, con le opere filosofiche giovanili di Marx che spinse il filosofo ungherese a rivedere le posizioni espresse in *Storia e coscienza di classe*. Un momento dunque di quel travagliato *Weg zu Marx*, di quel processo di autocomprensione teorica che portò Lukács dalla « filosofia dei valori » dello storicismo tedesco (Rickert, Simmel e Weber) al marxismo, di cui egli stesso ci ha lasciato testimonianza [1]; ed è al tempo stesso, però, un capitolo del dibattito sul giovane Marx.

Pubblicato nel 1954 sulla *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* nel contesto di un'ampia e assai polemica discussione tra filosofi, che senza dubbio segnò un punto alto del dibattito culturale dell'allora giovane Repubblica democratica tedesca [2], questo breve saggio ci offre la chiave per rileggere la celebre introduzione autocritica che Lukács premise nel 1967 alla riedi-

[1] G. Lukács, *La mia via al marxismo*, in *Marxismo e politica culturale*, Torino, 1968. La letteratura su Lukács è ormai vastissima: per una sintesi si veda: G. Bedeschi, *Lukács*, Bari, 1970. Per il Lukács « politico » cfr. il recente e ben documentato: Jörg Kammler, *Politische Theorie von G. Lukács*, Darmstadt-Neuwied, 1974.

[2] Risalgono a quel periodo i saggi di Bloch su Hegel e la discussione tra diversi autori: *Über Fragen der Logik*, la cui importanza è stata anche di recente ricordata; cfr. L. Colletti, *Intervista politico-filosofica*,

zione della sua opera giovanile, per poterla comprendere nei suoi passaggi essenziali: è dunque un prezioso strumento per la ricostruzione della storia interna del pensiero lukácsiano. Ma essa fu anche una presa di posizione nel dibattito, in quegli anni assai vivo, sul giovane Marx: un deciso tentativo di liberare la tematica dell'alienazione dalle diffuse deformazioni spiritualistico-fenomenologiche per recuperarla quale componente fondamentale e costitutiva dell'opera di Marx. A ben vedere dunque, in un contesto di riferimento certo ben diverso da quello del '23 e sotto le pesanti coltri delle formulazioni materialistico-dialettiche [3], una riproposizione, in continuità con l'elaborazione giovanile, della centralità della tematica critica e della lettura in chiave tutta filosofica del marxismo. Ma procediamo con ordine.

1. In un passo di questo saggio incontriamo la seguente, importante affermazione: « I manoscritti di Marx rappresentano il superamento decisivo tanto dell'idealismo hegeliano quanto di tutti quegli errori logici che derivano dal carattere idealistico della dialettica hegeliana » (pp. 115-116), il principale dei quali è quello di « scambiare l'estraneazione disumana nella società capitalistica con l'oggettività in generale e pretende[re] in modo idealistico di abolire questa anziché quella ». Alla men-

Bari, 1974. Numerosi, e assai polemici furono gli interventi attorno al problema dell'evoluzione del pensiero filosofico del giovane Marx e del suo rapporto con Hegel.

[3] Il giovane Lukács influenzato dallo storicismo aveva criticato Engels per aver esteso, seguendo la lezione di Hegel, la dialettica dal mondo storico-sociale a quello naturale. Successivamente invece egli accettò in pieno tale posizione arrivando perfino a preferire il mistico e romantico Schelling al filosofo *dell'intelletto*, Kant: « Rispetto a Kant è un gran passo avanti il fatto che egli [Schelling] supponga una compenetrazione reciproca dei diversi momenti, il loro trapassare, il loro convertirsi l'uno all'altro »; cfr. G. Lukács, *Prolegomeni a un'estetica marxista*, Roma, 1957, p. 35. Sul passaggio di Lukács, da una all'altra delle « due propaggini estreme, e fortemente contaminate, dalla stessa tradizione hegeliana » cfr. L. Colletti, *Il marxismo ed Hegel*, Bari, 1969, p. 352.

te del lettore tornano inevitabilmente le affermazioni autocritiche del 1967 relative alla tesi centrale di *Storia e coscienza di classe* che sosteneva l'identità di *estraneazione* ed *oggettivazione* entro la categoria della reificazione.

Conviene forse ricordarne i passaggi essenziali. Com'è noto, Marx nelle pagine della *Critica della dialettica e della filosofia hegeliana in generale*, nell'ultimo capitolo cioè del terzo *Manoscritto*, sviluppando la critica feuerbachiana del misticismo logico di Hegel, aveva affrontato ed esplicitamente criticato la teoria della alienazione contenuta nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, disvelandone il carattere mistificato ed idealistico: « Ciò che vale come la essenza posta e da sopprimere dell'alienazione non è che l'ente umano si *oggettivi disumanamente* in opposizione a se stesso, ma bensí che esso si oggettivi a *differenza* e in *opposizione* dell'astratto pensiero ». Ne consegue, secondo Marx, che il superamento della alienazione e la riappropriazione da parte dell'uomo della sua essenza alienata « ha per Hegel a un tempo, e principalmente, il significato di sopprimere l'*oggettività*, in quanto non il carattere *determinato* dell'oggetto bensí il suo carattere oggettivo è per l'autocoscienza lo scandalo dell'alienazione. L'oggetto è quindi un che di negativo, che si sopprime da sé, una nullità ». Superamento della alienazione umana e negazione della oggettività sono in Hegel una medesima operazione e questo perché « l'uomo vale come un ente non-*oggettivo, spiritualistico* »[4]. Ed è proprio sulla base della scoperta della diversa accezione del concetto di alienazione in Hegel e nel giovane Marx, grazie ad un esame puntuale di quei testi giovanili di Marx che nel 1923[5], all'atto

[4] K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, in *Opere filosofiche giovanili*, Roma, 1963, pp. 262, 264.

[5] Rjazanov pubblicò per la prima volta la marxiana *Critica della filosofia del diritto pubblico* (1843) nel 1927. Ernst Lewalter fu uno dei primi a cogliere l'importanza di questo testo giovanile che esaminò nel suo articolo: *Zur Systematik der Marschen Staatsund Gesellschaftslehre*, in *Arch. für Sozialwis. und Sozialpol.*, Tübingen, 1933, nel quale criticò la interpretazione di Marx proposta da Lukács in *Storia e coscienza di classe*.

I *Manoscritti economico-filosofici* furono pubblicati nel 1932 da

della pubblicazione di *Storia e coscienza di classe* non conosceva, che Lukács era pervenuto a rivedere l'impostazione che al concetto reificazione aveva dato nella sua opera giovanile. Nell'Introduzione del 1967 sopra ricordata Lukács chiarí il senso che aveva avuto negli anni venti la riscoperta della tematica della reificazione e al tempo stesso i motivi che l'avevano, per cosí dire, indotto in errore. « Il problema dell'alienazione, che viene qui trattato per la prima volta dopo Marx come questione centrale della critica rivoluzionaria del capitalismo, riconducendo alla dialettica hegeliana le sue radici storico-teoriche e metodologiche »[6] fu riportato al centro del dibattito marxista compiendo un'operazione teorica d'importanza egemonica, che consentí a *Storia e coscienza di classe* di esercitare « una profonda influenza tra i giovani intellettuali » tanto che « un'intera schiera di buoni comunisti [...] furono acquisiti al movimento proprio per questa via »[7]. Ma tale operazione di recupero dell'aspetto critico del pensiero di Marx fu però al tempo stesso viziata da una profonda deformazione in senso idealistico ed in particolare dalla confusione della teoria marxiana con quella hegeliana dell'alienazione. Se in Hegel infatti « il problema dell'estraneazione appare per la prima volta come problema fondamentale della posizione dell'uomo nel mondo rispetto al mondo », essa « è tuttavia in lui con il termine di alienazione [Entäusserung] al tempo stesso la posizione di qualsiasi oggettività [...]. Ora *Storia e coscienza di classe* segue Hegel nella misura in cui anche in questo libro la estraneazione vien posta sullo stesso piano dell'oggettivazione (per far uso della terminologia dei *Manoscritti economico-filosofici* di Marx). Questo fondamentale e grossolano errore ha sicuramente contribuito in notevole misura al [suo] successo »[8].

Adoratskij nelle *MEGA*. È dello stesso anno una disgraziata edizione curata da Landshut e Meyer che, tra i tanti errori, si segnala per l'attribuzione a Marx di un passo della *Fenomenologia*.

[6] Cfr. Introduzione a *Storia e coscienza di classe*, Milano, 1967, pp. XXII-XXIII.

[7] Ivi, p. XXIII.

[8] Ivi, p. XXV.

Tale identificazione era tipica infatti della rivolta in senso irrazionalistico e romantico che caratterizzò la cultura tedesca a partire dagli inizi del secolo, di quella *Kulturkritik* tesa a « sublimare la critica sociale in critica puramente filosofica », a dilatare, eternizzandola, la estraneazione a *condition humaine*, a modo dell'*esserci* dell'uomo nel mondo, secondo la lezione, in questo senso magistrale, dell'heideggeriano *Sein und Zeit* [9]. Questa errata identificazione tra *oggettivazione*, o modo eterno ed immutabile di estrinsecazione dell'attività lavorativa dell'uomo in quanto « è attività finalistica per la produzione di valori d'uso, appropriazione degli elementi naturali pei bisogni umani, condizione generale del ricambio organico fra uomo e natura, condizione naturale eterna della vita umana » [10] e *alienazione* o *estraneazione* come condizione del lavoro nella « forma capitalistica della produzione delle merci » (Marx), cioè in un modo di produzione e di riproduzione della vita sociale storicamente determinato, caratterizzava ed infirmava non solo tutta l'opera, ma la stessa riscoperta della tematica della reificazione come momento centrale dell'opera di Marx: « di qui la falsità e la stortura della sua concezione storico-filosofica fondamentale » [11].

La lettura dei *Manoscritti* del '44 mise dunque Lukács nella condizione di superare l'errata impostazione data al problema della reificazione in *Storia e coscienza di classe*: il presente saggio è appunto il documento postumo, la prova di questo importante passaggio della sua biografia intellettuale. Ma il suo interesse, come si è già sopra accennato, non consiste solo in questo ma anche nel fatto che esso, l'unico scritto esplicitamente dedicato da Lukács all'analisi delle opere giovanili, ci offre una interpretazione del pensiero di Marx « dal suo giovane-hegelismo sino alla fondazione del materialismo storico e

[9] Cfr. su questo argomento L. Colletti, *Il marxismo ed Hegel*, cit, parte II, cap. X.

[10] K. Marx, *Il capitale*, Roma, 1967, v. I, sez. III, p. 218.

[11] Introduzione a *Storia e coscienza di classe*, cit., p. XXVI.

dialettico » che è, al tempo stesso, una implicita presa di posizione nella *vexata quaestio* dei « due Marx » [12].

2. È noto che sin dalla loro pubblicazione i *Manoscritti* furono preda dell'interesse dei critici del marxismo: « furono per primi i socialdemocratici [...] poi filosofi spiritualisti, esistenzialisti, fenomenologi ecc. a fare la fortuna di questo grande testo » [13], o dei sostenitori di quella particolare interpretazione di Marx che fiorí in Germania sul finire degli anni venti sotto l'influsso della filosofia di Heidegger del quale, non a caso, Landshut e Marcuse erano stati allievi [14].

Del resto la pubblicazione dei *Manoscritti* nel momento culminante della crisi della prospettiva rivoluzionaria in Europa, al tramonto della repubblica di Weimar e durante la grave crisi dell'imperialismo, in una situazione sociale e politica dunque fortemente segnata da tendenze catastrofiste dovette certo favorirne la lettura in chiave antropologico-decisionistica: « "l'intera esistenza" dell'uomo, la "realtà umana", è un fatto

[12] È bene ricordare che la discussione su i « due Marx » si è, soprattutto grazie a Korsch, progressivamente evoluta dalla rozza contrapposizione tra « giovane » e « vecchio » Marx in quella, ben piú ricca di implicazioni teoriche, sul rapporto *in Marx* tra scienza e critica, tra teoria economica e critica dell'economia politica e sul problematico statuto epistemologico di una « scienza non positiva, ma critica ». In particolare: K. Korsch, *K. Marx*, Bari, 1968, p. 103 e passim. Su questo si veda anche: U. Cerroni, *Teoria politica e socialismo*, Roma, 1973, p. 24 e sgg.: e E. Mandel, *La formazione del pensiero economico di K. Marx*, Bari, 1969, in particolare cap. X e da ultimo: L. Colletti, *Intervista*, cit.

[13] L. Althusser, *Per Marx*, Roma, 1967, p. 134.

[14] S. Landshut, *K. Marx*, Lübeck, 1932, pp. 6 e 35. H. Marcuse commentò immediatamente la pubblicazione dei *Manoscritti* nell'importante saggio *Nuove fonti per il materialismo storico*, (1932) ora in H. Marcuse: *Marxismo e rivoluzione*, Torino, 1975, pp. 70 e 63-64. Quanto grande sia il debito del marxismo di Marcuse nei confronti di Husserl e Heidegger lo hanno dimostrato irrevocabilmente tanto A. Schmidt quanto J. Habermas. Ancora tutta da ricostruire e da studiare, è, invece, la vicenda e il ruolo avuto dalla rivista teorica della SPD weimariana *Die Gesellschaft*. Essa pubblicò, accomunati nella polemica contro il leninismo e il Sovietmarxismus, saggi del vecchio Kautsky, del leader Hilferding e, ad esempio, il saggio sopra ricordato di Marcuse.

che costituisce, per Marx, la decisa motivazione e legittimazione della rivoluzione proletaria come rivoluzione *totale* e *radicale,* che esclude in modo assoluto qualsiasi sovvertimento o "evoluzione" solo parziale » (Marcuse).

Al di là delle differenze, spesso pur notevoli, obiettivo comune di queste interpretazioni fu di dimostrare che nell'opera di Marx, dopo i *Manoscritti,* « non compare nessuna idea fondamentalmente nuova che già non fosse contenuta in quelle sviluppate in quegli anni » (Landshut) o, peggio ancora, che nelle opere posteriori si noterebbe « un calo delle sue [di Marx] capacità creative » (De Man) legata al fatto che « in luogo della impressionante ansietà per l'uomo appare ora essere subentrata una polemica attorno a cose di natura puramente economica » (P. Tillic). Nel migliore dei casi le opere successive ai *Manoscritti* furono considerate solo una riedizione ampliata di questi, visto che in essi incontriamo « già tutte le note categorie della successiva critica della economia politica » e che economia e politica sono solo « il fondamento economico-politico della teoria della rivoluzione sulla base di una ben determinata interpretazione filosofica della essenza umana e della sua realizzazione storica » (Marcuse). Logica la conclusione che si tentò in tal modo di avvalorare: « "Scopo di Marx" non sarebbe "la Aufhebung" della proprietà privata e l'espropriazione degli espropriatori ma la realizzazione dell'uomo » (Landshut). Potremmo ancora citare numerosi altri testi: l'importante è segnalare che complessivamente ne uscí una interpretazione riduttiva di Marx la cui immagine è pericolosamente sbilanciata nel senso della *Zeit-und Kulturkritik.*

3. Da parte opposta, da parte cioè di quei marxisti legati al movimento comunista, si combatté, a ragione e con decisione, una simile deformazione in senso antiscientifico del pensiero di Marx: essa pretendeva infatti non solo di non prendere in considerazione tutte le piú importanti opere scritte e *pubbli-*

cate da Marx ma di considerare irrilevante tutto quel processo di evoluzione teorica che lo portò, per dirla in breve, alla scoperta del concetto di « formazione economico-sociale » e del plusvalore, alla formulazione della concezione materialistica della storia e alla teoria dello sviluppo capitalistico (e delle sue crisi cicliche).

Nel secondo dopoguerra, unica eccezione il nostro della Volpe che tentò di risolvere il problema gettando un ponte metodologico tra la giovanile critica marxiana della dialettica idealistica hegeliana e l'opera della maturità dovendo a tal fine però, e *pour cause*, privilegiare la *Kritik* del '43 rispetto ai *Manoscritti*, tutti gli interpreti attenti al momento « scientifico » dell'opera di Marx sottolinearono con forza la « rottura » tra il pensiero del giovane Marx che è comunista senza essere marxista e il periodo successivo, tra il Marx ancora oscillante tra il materialismo *anschauuend* alla Feuerbach e la sinistra hegeliana, e il Marx padre del materialismo storico e dialettico, tra il Marx infine che nei *Manoscritti* respinge e critica l'economia politica classica « che occulta l'alienazione che è nell'essenza del lavoro » [15] e il Marx del *Capitale* che riprende l'analisi là dove l'aveva interrotta l'economia politica classica per svilupparla in senso rivoluzionario. Ne discese la ovvia conclusione che tutta l'elaborazione legata alla tematica della alienazione fu giudicata *al di là* di Marx, o almeno del marxismo, frutto legato ad un « periodo ancora "ideologico", anteriore alla rottura del 1845 » [16]: la *coupure épistemologique*, che separa i « due Marx », relega in tal modo l'istanza critica che ruota attorno alla tematica della estraneazione alla fase giovanile e utopistica (« il Marx *più lontano* da Marx è proprio questo Marx qui ») e il suo abbandono non è solo la premessa del passaggio dall'utopia alla scienza ma la prova della trasformazione realmente avvenuta del marxismo da filosofia in scien-

[15] K. Marx, *Opere filosofiche giovanili*, cit., p. 196. Su questo cfr. E. Mandel, *La formazione del pensiero economico di K. Marx*, cit., p. 193, e, ottimamente W. Tuchscheerer, *Bevor das Kapital entstand*, Berlin (Ost), 1968, p. 114 e passim.

[16] L. Althusser, *Per Marx*, cit., p. 17.

za dei processi libera da giudizi di valore. Ma anche questa interpretazione se pensata fino in fondo e con la rigorosa coerenza, ad esempio, di quel rigido teoreticismo messo in luce da Althusser, comporta inevitabilmente e in modo simmetricamente opposto alla precedente di tagliar fuori, in quanto « non scientifica », addirittura gran parte dell'opera dello stesso Marx maturo che si scopre piena di « elementi filosofici di matrice hegeliana » perché ancora permeata dalla tematica dell'alienazione e del feticismo [17]: se tale tematica, è infatti un residuo di una fase filosofica linkshegeliana, quindi *prima e fuori* del marxismo come scienza, si è costretti a spostare sempre piú in avanti la data della « rottura » e a salvare di tutta l'opera di Marx, solo poche pagine, come in effetti proprio Althusser ha proposto: « Je dois pourtant reconnaître que j'ai donné une idée beaucoup trop tranchée de cette thèse [quella della *coupure épistemologique*] en avançant l'idée que l'on pouvait situer cette rupture en 1845 [...]. Lorsque paraît le livre I du *Capital* (1867) il reste encore des traces de l'influence hégélienne. Elles ne disparaîtront *totalement* que plus tard: la *Critique du programme de Gotha* (1875) ainsi que les *Notes marginales sur Wagner* (1882) sont totalement et définitivement *exemptes* de *toute* trace d'influence hégélienne » [18].

Per concludere su questo tema occorre forse aggiungere che una simile interpretazione ripropone, *mutatis mutandis*, la stessa lettura che dell'opera di Marx ed in particolare della teoria del valore, diede la II Internazionale che, o sottovalutò o ignorò il momento, per Marx costitutivo, della tematica del feticismo [19] cosa del resto spiegabile con la « quasi totale ignoranza della difficoltà e dell'intricato processo attra-

[17] Per una sintesi su questo tema vedi G. Bedeschi, *Alienazione e feticismo in Marx*, Bari, 1968.

[18] L. Althusser, *Avertissement*, p. 21 all'edizione del v. I del *Capitale*, Paris, 1969.

[19] Ovvio il rinvio al saggio fondamentale di L. Colletti, *Introduzione* a E. Bernstein, *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*, Bari 1968. Ma molto bene anche: W. Tuchscheerer, *Bevor das Kapital entstand*, cit. pp. 369 e sgg. e I. Rubin, *Saggi sulla teoria del valore di Marx*, Milano, 1976.

verso il quale Marx era passato negli anni tra il 1843 e il 1845 »[20] che caratterizzò la formazione dei marxisti della prima generazione.

4. Torniamo ora a Lukács. Questa ricostruzione dell'evoluzione filosofica del giovane Marx, « un profilo equilibrato e analitico di biografia intellettuale, nel quale ovviamente è avvertibile l'interpretazione dell'hegelismo e di Marx propria dell'autore »[21], da un lato assegna alla filosofia hegeliana, riprendendo l'ultimo capitolo del *Giovane Hegel,* un ruolo decisivo nella nascita e nella definizione della concezione materialistica della storia, e dall'altro, sottolinea la centralità, per tutta l'opera di Marx, delle tematiche presenti nelle opere giovanili. In particolare considera, come successivamente gli fu rimproverato, la tematica dell'alienazione completamente sviluppata e risolta « nell'impostazione che riceve negli scritti giovanili e non dunque da integrarsi con le successive analisi della società e del capitalismo »[22]. Niente in comune, ovviamente, con l'interpretazione degli esistenzialisti francesi e fenomenologi tedeschi che Lukács del resto aveva apertamente respinto: « Crediamo fermamente di non ingannarci [...] *Sein und Zeit* di Heidegger non è che uno scritto polemico di imponenti dimensioni contro la concezione marxista del feticismo e le conseguenze filosofiche e sociali che ne derivano »[23], ma un invito, come egli scrive

[20] L. Colletti, *Introduction to « Early Writings » of K. Marx*, London, 1975, p. 7.

[21] A. Zanardo, *Il giovane Marx e il marxismo contemporaneo*, in *Filosofia e socialismo*, Roma, 1974, p. 448.

[22] G. Mende, *K. Marx. Entwicklung vom revolutionären Demokraten zum Kommunisten*, Berlin (Ost), 1954: « G. Lukács offre [...] a loro [ai socialdemocratici di destra e ai falsificatori di Marx] motivo di pensarsi al sicuro con la loro falsificazione del concetto marxiano di alienazione. [...]. Il concetto di alienazione che incontriamo in Lukács non è né quello hegeliano né quello marxiano. È un nuovo, tutto lukácsiano concetto di alienazione. Egli ha trovato ascolto presso i falsificatori di Marx », pp. 164-166. Su questo vedi anche: J. Szigeti, *Noch einmal zur Lukács Frage* in *G. Lukács und der Revisionismus*, Berlin, 1960.

[23] G. Lukács, *Existentialisme ou marxisme*, Paris, 1948, p. 125. Que-

all'inizio di questo saggio, a riaffrontare il tema del « giovane Marx »: « Noi marxisti non abbiamo riesaminato in modo approfondito ed esauriente il corso e le fasi dell'evoluzione di Marx, dal suo giovane-hegelismo sino alla fondazione del materialismo storico e dialettico » (p. 23) per scoprire, ecco il punto, che « Marx [...] diede alla categoria dell'alienazione ed estraneazione un senso storico-sociale qualitativamente nuovo, perché per la prima volta concepito scientificamente » (p. 115).

Non possiamo soffermarci ad analizzare come e perché in questa ricostruzione lukácsiana venga taciuta l'importanza dell'influsso avuto da Hess sul giovane Marx [24], del resto particolarmente evidente nelle formulazioni sul denaro e sull'alienazione contenute negli *Appunti su James Mill*, e sistematicamente sottovalutata l'importanza della lezione del materialismo feuerbachiano, passaggio decisivo per la possibilità stessa della critica dell'idealismo hegeliano, della cui importanza nella evoluzione filosofica del giovane Marx è inoppugnabile testimonianza la Kritik del '43.

Ci interessa invece sottolineare che questo recupero, attraverso il giovane Marx, della tematica dell'alienazione rappresenta un elemento di piena continuità con l'elaborazione di *Storia e coscienza di classe*.

Non è infatti un caso che Lukács in quella Introduzione del '67 da noi piú volte ricordata, abbia ribadito la centralità dell'opera e della tematica giovane-marxiana per lo sviluppo di tutto il suo pensiero, sottolineando che, pur a distanza di tanti anni, una delle idee giuste di *Storia e coscienza di classe* fu quella di aver incluso « le opere giovanili di Marx nel quadro complessivo della sua concezione del mondo, mentre

sto passo va interpretato ricordando che M. Heidegger aveva scritto nel 1946 la famosa lettera a Jean Beaufret *Über den Humanismus*, nella quale affrontava direttamente il tema dell'alienazione in Marx.

[24] Sul quale Lukács aveva scritto nel 1926 un ampio saggio. Cfr. *Moses Hess e i problemi della dialettica idealistica*, in G. Lukács, *Scritti politici giovanili 1919-1928*, Bari, 1972.

i marxisti di allora, in linea generale, vedevano in esse soltanto documenti storici della sua evoluzione personale » [25]. Una interpretazione unitaria dell'opera di Marx a sostegno dell'istanza dell'essenzialità, dentro questa, della tematica dell'alienazione che, ormai liberata dalle giovanili deviazioni irrazionalistiche, è lotta contro quelle funzioni e strutture sociali che mettono « l'*essenza dell'uomo* in contrasto con il suo essere, soggiogando, deformando e lacerando l'*essenza umana* ».

Certo rispetto a *Storia e coscienza di classe* manca in questo saggio l'enfasi hegeliana della identità soggetto-oggetto, presupposto e insieme certezza della identità tra l'atto della presa di coscienza, il passaggio del proletariato dall'*essere in sé all'essere per sé*, e il processo rivoluzionario, tra la scoperta « negatività » assoluta della condizione proletaria e l'emancipazione universale. Ma coerentemente con quella Lukács offre una lettura della teoria dell'alienazione che è chiaramente unilaterale. Infatti in nome della difesa dell'unitarietà dell'opera di Marx, egli ne appiattisce lo sviluppo interno oscurando le differenze che pure esistono tra l'impostazione che la teoria dell'alienazione ha nelle opere giovanili e quella piú matura dei *Grundrisse* e del *Capitale*, tra la critica giovanile della *verkehrte Welt* in nome dell'*uomo* come « ente naturale generico » e quella formulata nel paragrafo del *Feticismo delle merci*, cioè dopo la critica dell'economia politica classica e la scoperta definitiva del plusvalore. Questo è del resto un vecchio errore di *Storia e coscienza di classe*, che Lukács non ha mai superato: « il confronto avviene direttamente tra una soggettività (che può essere sia quella dei produttori di merci, sia quella della forza-lavoro, senza distinzione) e un'oggettività reificata (il mondo delle merci, il valore) senza che nella dinamica dell'analisi abbia posto l'oggettività dei rapporti di produzione come fondamento e nucleo interno di quella oggettività reificata » [26]: dietro il feticismo delle merci non si

[25] Cfr. Introduzione a *Storia e coscienza di classe*, cit., p. XXVIII.

[26] M. Vacatello, *L'interpretazione del marxismo nel primo Lukács*, in *Annali Feltrinelli 1973*, Milano, 1974, p. 1165.

scopre un determinato rapporto di produzione ma l'essenza umana alienata e l'emancipazione diviene restituzione *ad integrum* dell'*uomo*.

Del resto questa ripresa dei temi giovane-marxiani vuol essere, come nel '23, la risposta ad una « ortodossia » che si ostina a interpretare economicisticamente la categoria dell'alienazione [27].

Uno scritto dunque questo di Lukács, che se pur chiaramente datato e certo ormai superato dai lavori piú recenti sul giovane Marx, presenta per il lettore un interesse che va oltre il suo carattere di documento o la stessa, certo notevole, finezza culturale che lo sorregge. Esso va anche letto infatti come un contributo alla discussione iniziata col 1953 nei paesi socialisti attorno alla crisi che seguí la morte di Stalin e portò al disgelo. Una proposta politica insomma in forma di saggio filosofico secondo quel metodo « di guerriglia culturale » tipico di Lukács almeno a partire dal suo ritiro dalla politica attiva dopo la condanna delle sue tesi politiche (Blum-Thesen) nel 1928. Una prova in piú, se ancora ce ne fosse stato bisogno, che il dibattito sul « giovane Marx » non è mai stato solamente una questione di mera filosofia, un fatto che possa interessare solo i filosofi addetti ai lavori.

Angelo Bolaffi

Nota

Questo saggio di György Lukács apparso sulla Deutsche Zeitschrift für Philosophie, *Heft 2, 1954, pp. 288-343 è compreso nella raccolta: G. Lukács,* Schriften zur Ideologie und

[27] « Si è dimostrato precedentemente che in Marx, esattamente all'opposto di Hegel, il lavoro non è concepito come estraneazione e assolutamente mai come autoestraneazione "dell'uomo", ma che in Marx il lavoro alienato è un concetto economico », cfr. G. Mende, *K. Marx*, cit., p. 164.

Politik, *Neuwied-Berlin, 1967, pp. 506-592, a cura di Peter Ludz.*

La nostra traduzione segue quest'edizione. Abbiamo segnalato al lettore le eventuali modifiche apportate alle citazioni da testi già tradotti in italiano. Le note al testo contrassegnate da parentesi quadre sono nostre.

A.B.

Il giovane Marx

L'evoluzione filosofica del giovane Marx 1840-1844

A partire dagli anni venti, grazie alla pubblicazione di importanti manoscritti, è divenuto accessibile per la ricerca scientifica il processo di formazione del giovane Marx: nonostante ciò noi marxisti non abbiamo riesaminato in modo approfondito ed esauriente il corso e le fasi dell'evoluzione di Marx, dal suo giovane-hegelismo sino alla fondazione del materialismo storico e dialettico. Ciò che fino ad ora manca è una minuziosa monografia nella quale vengano ricostruite le diverse tappe del superamento da parte del giovane Marx della dialettica idealistica di Hegel: questa carenza causa grosse difficoltà al nostro tentativo di sintesi complessiva. Questo lavoro dovrà limitarsi pertanto a mettere in evidenza solo alcuni punti essenziali che è necessario prendere in considerazione in uno studio sulla genesi del marxismo relativamente a questioni di natura filosofica.

Dalla pubblicazione degli scritti giovanili da parte dello Istituto Marx-Engels-Lenin (IMEL) di Mosca [1] è diventata chiara, almeno nei suoi tratti fondamentali, la linea evolutiva seguita da Marx. Oggi possiamo osservare la fi-

[1] K. Marx-F. Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe. Werke, Schriften, Briefe*, a cura di D. Rjazanov e V. Adoratskij, edizione tedesca apparsa in *Marx-Engels Archiv*, Frankfurt am Main, 1927, (*MEGA*).

sionomia spirituale del giovane Marx in un modo assai piú preciso e completo di quanto non fosse possibile sulla base dell'edizione delle sue opere inedite curata da F. Mehring [2]. Possiamo cosí notare come già nella prima giovinezza di Marx si fossero delineate quelle caratteristiche intellettuali che successivamente risulteranno decisive: prepotente fu sin dall'inizio, l'impulso di Marx all'acquisizione generale e alla rielaborazione dei piú importanti risultati scientifici dell'epoca e, senza eguali, l'atteggiamento critico con cui egli ogni volta si accinse a rielaborare il preesistente materiale di pensiero. In tale attività lo contraddistinse una determinazione ed un rigore, estremamente rari nella storia del pensiero umano, nell'afferrare i problemi centrali e significativi traendoli fuori dall'insieme, complicato e confuso, di questioni lasciate irrisolte dai pensatori precedenti. Al tempo stesso gli fu propria una appassionata aspirazione alla universalità, una faustiana insaziabilità nello scoprire tutti gli aspetti dei fenomeni, ed una infaticabilità nell'attività di ricerca che mai s'appagò fintantoché non riesce a comprendere in tutta la sua portata il problema, a porlo correttamente e a risolverlo.

A tutto ciò si aggiunge, che il rapido e deciso mettersi in evidenza di tutte queste qualità intellettuali fu molto piú che non la semplice maturità precoce di un grande genio. Sono esistite poche personalità di importanza storica per le quali si possa, come nel caso di Marx, constatare una cosí stretta coincidenza di sviluppo individuale e sviluppo complessivo della società.

Nella formazione di Marx il processo di superamento

[2] *Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle*, a cura di F. Mehring, Stuttgart, 1902, 4 Bde: Bde I-3: *Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels, 1841-1850.*

dell'hegelismo, l'andar oltre lo stesso Feuerbach, la fondazione della dialettica materialistica, coincise con il passaggio dalle posizioni di democratismo rivoluzionario a quelle del socialismo cosciente. Le due tendenze formano un'unità necessaria, ma il processo complessivo si svolse, certamente non casualmente, in quel periodo della storia tedesca in cui, dopo l'ascesa al trono di Federico Guglielmo IV di Prussia e la svolta in senso reazionario-romantico della politica interna prussiana, si sviluppò in Germania un generale fermento politico ed ideologico: nel periodo cioè di preparazione della rivoluzione democratico-borghese del 1848. E proprio in questo periodo, nonostante la Germania allora fosse capitalisticamente ancora molto piú indietro rispetto alla Francia e all'Inghilterra, divampò per la prima volta la lotta del movimento operaio e rivoluzionario tedesco. Non è certo casuale la coincidenza tra il processo di chiarimento e consolidamento nel giovane Marx della visione socialista del mondo e la prima azione rivoluzionaria del proletariato tedesco, la rivolta cioè dei lavoratori tessili della Slesia nel 1844.

Naturalmente questa evoluzione si svolse in forme tedesche, anche dal punto di vista ideologico. Negli stessi fondatori del socialismo scientifico internazionale la visione della rivoluzione proletaria si presentò dapprima in forme nazionali. Concretamente questo significa che: il punto di partenza fu il radicalismo democratico e rivoluzionario del Vormärz tedesco e che il percorso ideologico iniziò con la critica e la riformulazione della dialettica idealistica di Hegel per raggiungere il suo scopo nel capovolgimento materialistico di questa. Tale processo è agli inizi interno alla filosofia tedesca ed anche la svolta verso il materialismo si compie sotto l'influsso di un pensatore tedesco: Ludwig Feuerbach. Le altre due fonti del marxismo, la

cui importanza è già stata messa in evidenza da Lenin [3], sopraggiunsero soltanto nel successivo corso dello sviluppo e cioè in modo tale per cui sulla crisi del democratismo rivoluzionario che sin dal '43 si manifestò nel giovane Marx, agirono in primo luogo le acquisizioni degli storici della Restaurazione francese, il patrimonio di idee del socialismo utopistico e le esperienze della sua dissoluzione. Solo successivamente, nel periodo di definitivo approfondimento e consolidamento della nuova visione del mondo, e cioè a partire dal '44, la economia classica inglese iniziò ad esercitare la sua influenza sul giovane Marx.

Questi sono i momenti storici rilevanti nel processo di sviluppo del giovane Marx. Egli stesso nell'ampia lettera al padre del 10 novembre '37 [4] ci informa di come, dopo un breve ma faticoso processo, all'età di 19 anni si fosse impadronito della filosofia hegeliana e fosse entrato in contatto con i radicali Giovani hegeliani. L'analisi del suo poetico e filosofico « Sturm und Drang », della sua ricerca romantica nella belletristica e nella poesia, come pure della temporanea influenza esercitata su di lui dall'idealismo soggettivo di Kant e Fichte, rientra nei compiti di una esposizione biografica della sua vita. La sua vera e propria formazione filosofica ebbe inizio solo con l'acquisizione della filosofia hegeliana: soltanto con ciò ha inizio il suo curriculum vitae importante in senso storico-mondiale.

1. *La « Dissertazione »*

È caratteristico della personalità di Marx il fatto che egli abbia scoperto in età tanto giovane questo fondamento

[3] V.I. Lenin, *Ausgewählte Werke*, Moskau, 1946, Bd. I, pp. 61 sgg. [Trad. it. Lenin, *Tre fonti e tre parti integranti del marxismo*, in *K. Marx*, trad. P. Togliatti, Roma, 1978⁴, pp. 59-67.]

[4] *MEGA*, I Abt., Bd. I/2, pp. 213 sgg.

filosofico, la dottrina di Hegel, ma che la rielaborazione scritta della visione generale, alla fine acquisita, gli abbia richiesto un lungo periodo di tempo denso di acuti contrasti intellettuali. Già all'inizio del '39 Marx lavorava alla sua dissertazione: il testo però che noi possediamo corrisponde alla versione definitiva formulata circa due anni dopo, nel '41 [5]. Questa redazione definitiva venne, tra l'altro, « estorta » dalla pressione delle circostanze esterne. La genialità del risultato — di nuovo elemento tipico di Marx — che ancor oggi, a piú di un secolo di distanza, è motivo di stupore per il lettore, non soddisfece però a sufficienza l'autore che non volle pubblicare il lavoro in quella stesura. Questo fatto è estremamente caratteristico per l'atteggiamento autocritico di Marx: ci saremmo aspettati, infatti, tutt'altro, stando a quelle affermazioni di molto posteriori (tra le altre si vedano quelle contenute in alcune lettere a Lassalle) [6] nelle quali l'ormai maturo Marx giudicava ancora corrette tanto le linee fondamentali della sua dissertazione ed il metodo applicato nell'accostarsi a problemi storico-filosofici, in generale, quanto, in parti-

[5] *MEGA*, I Abt., Bd. I/1, pp. 1 sgg. [La dissertazione è intitolata *Differenza della filosofia della natura di Democrito e Epicuro*. Per questo lavoro il 15 aprile 1841 fu conferito a Marx il titolo di dottore della facoltà di filosofia dell'università di Jena].

[6] *Marx an Lassalle*, 22-II-1858 und 3-IV-1858, in Karl Marx und Friedrich Engels, *Ausgewählte Briefe*, Berlin, 1953, pp. 123 sgg. Confronta anche *Die deutsche Ideologie*, *MEGA*, I Abt., Bd. V, pp. 121-122. [Marx a Lassalle, 22 febbraio 1858 e 3 aprile 1858, in Marx-Engels, *Opere complete*, Roma, 1973, v. XL, pp. 576-579. Cfr. inoltre *L'Ideologia tedesca*, Roma, 1969, pp. 120-122. La seconda lettera alla quale fa riferimento Lukács non ci è nota. Nella prima, già citata, a p. 577 Marx afferma: « Per Epicuro invece si può dimostrare nei particolari che egli sebbene prenda le mosse dalla filosofia naturale di Democrito, ne capovolga in tutti i punti il vero significato. Non si può certo rimproverare a Cicerone e a Plutarco di non aver visto ciò, dato che persino tipi intelligenti come Bayle e anche ipsissimus Hegel non ne hanno avuto sentore. Quanto a quest'ultimo del resto non si può pretendere, proprio da lui che per primo comprende tutta la storia della filosofia, che non faccia errori nei particolari ».]

colare, l'esposizione della teoria complessiva di Epicuro.

Questa lenta e faticosa nascita della Tesi di laurea è strettamente connessa all'originalità del punto di vista di Marx, alla sua sorprendente maturità e all'eccezionale ricchezza concettuale della sua esposizione. Il Giovane hegeliano Koeppen definí allora il giovane Marx « un magazzino di idee » [7] e vide in lui quel compagno capace di influenzare ed arricchire continuamente lui stesso, Bauer e tutti gli altri. Ma il giovane Marx non era superiore agli altri hegeliani radicali soltanto per ricchezza concettuale e profondità, ma soprattutto li sopravanzava tutti di gran lunga nella questione decisiva per lo sviluppo ideologico della Germania di allora: nella critica della filosofia di Hegel. E questo in duplice senso: Marx era superiore agli altri Giovani hegeliani sia politicamente, per il suo radicale democratismo, quanto filosoficamente, per profondità nello sviluppo critico ulteriore (per ora) della filosofia hegeliana.

Posizione generale del movimento giovane-hegeliano radicale fu quella di distinguere lo Hegel esoterico, che sotto sotto sarebbe stato ateo e rivoluzionario, dallo Hegel essoterico sceso a patti col potere politico della sua epoca. Questa interpretazione era stata formulata per la prima volta, attorno al 1830, da Heinrich Heine, e a questa fece riferimento Engels nel suo scritto su Feuerbach [8].

Questa distinzione tra un Hegel esoterico e un Hegel

[7] *Koeppen an Marx*, 3-VI-1841, *MEGA*, I Abt., Bd. I/2, p. 257.

[8] Heinrich Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, in H. Heine, *Gesammelte Werke*, a cura di W. Harich, Berlin, 1953, I ed., Bd. V, pp. 191; cfr. dello stesso *Geständnisse*, ivi, pp. 479 sgg. [*Lettere sulla Germania*, in *La scienza della libertà*, trad. Alberto Scarponi, Roma, 1972, pp. 216-217.]

Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Klassischen deutschen Philosophie*, Berlin, 1946, p. 6. [*Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, in Marx-Engels, *Opere complete*, Roma, 1972, v. V.].

essoterico fu di importanza straordinaria nella misura in cui in tal modo si provocò e si iniziò lo sviluppo radicale della filosofia hegeliana: ma è tuttavia superficiale e non coglie il nocciolo della questione. In tal modo, infatti, non si poteva comprendere che nella filosofia hegeliana in quanto tale, nel suo idealismo e nel carattere metafisicamente conchiuso della sua sistemazione, erano a priori contenute le premesse che avevano reso possibile l'accomodamento di Hegel con lo Stato reazionario prussiano, anzi lo avevano reso necessario proprio secondo l'essenza stessa del suo sistema filosofico. E quei Giovani hegeliani che rimasero fermi a questa superficiale interpretazione non furono per questo in grado di rompere con i princípi fondamentali del sistema hegeliano e questo portò con sé che anche tutta la loro opposizione filosofica e politica rimanesse una mezza cosa che alla fine si esaurí, come ad esempio nel caso dei « liberi » di Berlino [9], in lamentele esaltate e presuntuose di una pseudo ribellione intellettuale.

Già negli anni '40-41 Marx diede un giudizio di Hegel in linea di principio piú avanzato di quello dei Giovani hegeliani: mentre infatti i suoi contemporanei ed allora ancora suoi alleati nella battaglia polemica (Bauer, Koeppen ecc.) rimanevano, pur con molte differenze tra loro, fermi al punto di vista sopraindicato, Marx nella disserta-

[9] [Cfr. *Introduzione* di A. Zanardo a *La sacra famiglia*, Roma, 1972², p. XLIV. « Nell'estate [del 1842] si costituisce nella capitale [Berlino], a stare alla voce che corse per la Germania, un'associazione o un partito — i "Liberi" — che assume a programma il rifiuto di ogni religione positiva, la negazione di ogni realtà positiva. Si tratta di un gruppo eterogeneo, composto di letterati, pubblicisti, insegnanti, studenti. Partono dal principio della soggettività e della libertà assolute. Respingono la conoscenza del contesto reale e il collegamento della loro lotta a questo contesto. Assumono come definizioni della realtà le opposizioni di ragione e alienazione, di progresso e regresso. Esigono che le lotte reali evitino di risolversi in transazioni e abbiano la forma di opposizione estreme. »]

zione era già molto piú avanti. In una nota di questo lavoro, Marx ammette che importanti filosofi, tra i quali anche Hegel, possono fare dei compromessi, perfino in modo cosciente, ma aggiunge: « Ma ciò di cui egli [il filosofo, *G.L.*] non è consapevole è che la possibilità di questo apparente accomodamento ha la sua radice piú profonda in una insufficienza o, almeno, in una insufficiente comprensione del suo stesso principio. Se dunque un filosofo giunge davvero ad un accomodamento, i suoi discepoli debbono spiegare partendo dalla *sua intima coscienza essenziale* ciò che *per lui stesso ha la forma di una coscienza* essoterica. In tal modo ciò che appare come un progresso della coscienza morale è al tempo stesso progresso del sapere. Non si sospetta la particolare coscienza morale del filosofo, ma si costruisce il grado essenziale di coscienza teorica, lo si eleva in una forma ed in un significato determinati, e con ciò si è già andati oltre » [10].

Cosí d'un colpo Marx è di molto piú all'altezza della grandezza di Hegel, di quanto lo siano i Giovani hegeliani che spiegano il suo compromesso sospettando motivi di carattere personale. D'altra parte Marx si pone di fronte alla filosofia hegeliana in quanto tale, in un atteggiamento molto piú critico di quello dei Giovani hegeliani, perché scopre nelle insufficienze di quella la necessaria base ideologica del compromesso. Al tempo stesso Marx vede anche il significato storicamente sintomatico della opposizione

[10] *MEGA*, I Abt., Bd. I/1, p. 64 (nota alla parte I, cap. 4). [K. Marx, *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhange*, in K. Marx, F. Engels; *Ergänzungsband. Schriften, Manuskripte, Briefe bis 1844*, Erster Teil, Berlin, 1968, p. 326. Questo volume sarà d'ora in avanti citato come *EB./1*. Esiste una traduzione italiana della *Dissertazione* di Marx in A. Sabetti *Sulla fondazione del materialismo storico*, Firenze, 1962, pp. 327-416, che presenta numerose carenze. Per questo motivo abbiamo direttamente ritradotto dall'originale i passi della *Dissertazione* e dei lavori preparatori citati da Lukács.]

giovane-hegeliana: infatti nel brano sopra citato inoltre si dice: « Io considero, d'altronde, questa svolta non filosofica di una gran parte della scuola hegeliana come un fenomeno che accompagnerà sempre il trapasso dalla disciplina alla libertà » [11].

La divergenza tra Marx e gli altri Giovani hegeliani è già dunque straordinariamente grande riguardo al problema di come si possa usare la filosofia hegeliana a favore del progresso. B. Bauer assieme agli altri Giovani hegeliani si pose nei confronti dei princípi fondamentali della filosofia hegeliana in modo assolutamente acritico; egli riteneva che si doveva soltanto trarre fuori dalla dottrina di Hegel l'esoterico nocciolo rivoluzionario, lasciando da parte l'involucro essoterico, cioè l'accomodamento vero e proprio, e in tal modo la filosofia della nuova epoca sarebbe stata bell'e pronta. Marx volle sin dal principio scoprire e togliere la contraddizione in Hegel stesso: questo indica che tra il '40 e il '41 era già presente in Marx il nucleo del successivo superamento critico della filosofia hegeliana.

Certo dapprima solo in embrione. La critica contenuta nella Dissertazione non è ancora rivolta contro il nucleo centrale della filosofia di Hegel, né contro il suo idealismo e neppure contro le contraddizioni del metodo idealistico-dialettico. Il problema centrale è, nella Dissertazione, solo molto genericamente sfiorato; e una concreta critica è esercitata dapprima solo verso alcuni, sia pur importanti, aspetti della concezione hegeliana della storia.

L'esposizione che Marx fa di Epicuro prende le mosse naturalmente dalla *Storia della filosofia* di Hegel, mutando però radicalmente l'immagine e la collocazione storica di Epicuro rispetto alla interpretazione di Hegel. È qui impossibile, anche pur solo sommariamente, esporre questa

[11] Ivi.

divergenza nella ricchezza dei contenuti storici sviluppati da Marx e dobbiamo invece limitarci a mettere in luce alcuni passaggi nei quali la nuova posizione di Marx si esprime in modo particolarmente pregnante.

L'esposizione che Hegel aveva fatto di Epicuro era piena di antipatia per il materialismo: a ragione dunque Lenin, commentando il capitolo dedicato da Hegel ad Epicuro nella sua *Storia della filosofia* [12] parlò di « un modello di contraffazione e di calunnie contro il materialismo da parte di un idealista » [13].

Marx tra il '40 e il '41 non era ancora materialista e la sua visione del mondo era quella di un panteismo radicale e ateo, con dei tratti inevitabilmente di idealismo oggettivo. Ma nel suo caso non v'era alcuna traccia di quel preconcetto contro il materialismo che gli altri Giovani hegeliani avevano ripreso dal comune maestro.

Già questo rifarsi all'eredità di Democrito e di Epicuro, come ai due piú grandi materialisti dell'antichità, fu, in tal senso, un atto ben concreto, come del resto spregiudicata ed audace è la collocazione storica di Epicuro fatta da Marx. Hegel, coerentemente con la sua teoria generale della storia della filosofia, aveva visto nella Stoa e nell'Epicureismo solo dei momenti di secondaria importanza dello svolgimento della filosofia ellenistico-romana che solo nello scetticismo sarebbe pervenuta alla sua vera sintesi. Marx invece considerò Epicuro come un illuminista, un ateo, un liberatore degli uomini dal timore divino e per questo lo collocò, nella sua valutazione della dissoluzione storica della filosofia antica, piú in alto degli scettici.

[12] [G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. E. Codignola, G. Sanna, Firenze, 1967, v. II, pp. 455-456.]

[13] V.I. Lenin, *Aus dem philosophischen Nachlass*, Berlin, 1949, p. 231. [V.I. Lenin, *Quaderni filosofici*, a cura di Ignazio Ambrogio, Roma, 1976, p. 294].

Questo giudizio fu il risultato di approfondite ricerche storico-filosofiche. In particolare Marx corresse l'assunto di Hegel secondo cui la dottrina atomistica di Democrito sarebbe stata identica a quella di Epicuro e che in fondo la filosofia di Epicuro non avrebbe compiuto nessun passo importante in avanti rispetto a quella di Democrito. Contro il vecchio, radicato pregiudizio, che aveva identificato queste due dottrine atomistiche, Marx condusse una battaglia polemica, ampiamente argomentata e saldamente fondata. È, anche in questo caso, impossibile render conto, sia pure solo schematicamente, delle ricche argomentazioni di Marx che hanno aperto nuove vie alla storiografia filosofica: sottolineeremo soltanto quei momenti nei quali le tendenze del suo sviluppo si manifestano in modo particolarmente evidente.

Il grande contributo alla storia della filosofia offerto dal giovane Marx consiste nel fatto che egli non soltanto si sia rivolto alla tradizione materialistica, ma che, per di piú, abbia cercato di ritrovare nella dottrina di uno dei piú insigni esponenti, di tale tradizione, spunti iniziali di dialettica: egli li individuò nella epicurea dottrina atomistica in contrapposizione a quella democritea, nella quale invece non ve n'è traccia alcuna. Egli sviluppò questa differenza in tutte le determinazioni della dottrina atomistica e la dimostrò basandosi sulla dottrina epicurea della declinazione degli atomi, della loro repulsione, grandezza, forma, pesantezza e qualità. Egli aveva perfettamente chiaro la insostenibilità in senso fisico della dottrina di Epicuro e la sua « non chalance senza limiti nella spiegazione dei fenomeni fisici ». Ma ciò che a Marx interessava, secondo una visione veramente coerente del rapporto tra errore e verità nella storia della filosofia, era di trar fuori quelle profonde intuizioni filosofiche che si nascondevano sotto

l'apparenza superficiale della irragionevolezza in senso fisico.

Marx dimostrò che Democrito conosceva solo una necessità strettamente meccanica e negava pertanto il caso, mentre invece la filosofia epicurea conteneva elementi iniziali di una concezione dialettica del caso che apriva all'uomo la via verso la libertà. Altrettanto netta era la contrapposizione nella questione del tempo: nella filosofia naturale di Democrito il tempo non aveva alcun significato, per Epicuro invece esso era « il cambiamento del finito in quanto è posto come mutamento », era « tanto la forma reale, che separa il fenomeno dall'essenza e pone il fenomeno come fenomeno, quanto ciò che riconduce il fenomeno all'essenza » [14]. Cosí, dice Marx, per Epicuro « *la sensibilità umana è il tempo che ha preso corpo, la riflessione del mondo sensibile che esiste in sé* » [15].

Strettamente connesso a queste differenze è, come notò Marx, il fatto che Democrito abbia elaborato soltanto una filosofia della natura mentre la dottrina atomistica epicurea presenta al tempo stesso categorie che si riferiscono a determinazioni della vita umana e sociale. Ciò vale non solo per il rispecchiamento complessivo che l'isolamento degli individui nell'epoca della dissoluzione dell'antichità trovò nell'atomista epicureo, ma anche per le spiegazioni di singoli concreti rapporti e istituzioni sociali. Infatti Epicuro interpretò la repulsione nella forma piú concreta, comprendendola, dal punto di vista politico, come il contratto, e da quello sociale come l'amicizia. Conclusivamente Marx sottolineò, sempre nell'ambito di questa contrapposizione,

[14] *MEGA*, I Abt., Bd. I/1, p. 42 (parte II, cap. 4: *Die Zeit*). [K. Marx, *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhange*, cit., p. 295.]

[15] [Ivi, p. 296.]

il rigido empirismo di Democrito, mentre tutta la filosofia della natura di Epicuro serviva esclusivamente a raggiungere la beatitudine filosofica, la atarassia. Per l'illuminista Epicuro il significato della conoscenza della natura consisteva nell'essere una liberazione dell'uomo. Dal modo in cui Marx formulò questo punto culminante dell'epicureismo viene chiaramente alla luce la sua simpatia per il materialismo come ideologia della emancipazione umana: « Nella misura in cui riconosciamo la natura come conforme a ragione cessa la nostra dipendenza da quella. Essa non è piú timore della nostra coscienza [...] Solo nella misura in cui la natura viene completamente liberata dalla cosciente ragione, in quanto in essa stessa viene contemplata ragione, essa è totale proprietà della ragione » [16].

I problemi qui sollevati sono tutt'altro che questioni di dettaglio della storia della filosofia antica. Il giudizio sulla differenza tra Democrito ed Epicuro è un passo importante nella direzione del superamento dei limiti del materialismo metafisico, nella misura in cui si tenta, per la prima volta, di riallacciarsi a iniziali elementi dialettici nella stessa tradizione materialistica e di formulare una concezione generale della storia che radicalmente si distacca da quella di Hegel.

Quanto alla prima questione la Dissertazione può essere definita come un primo embrione delle successive *Tesi su Feuerbach*; riguardo invece al secondo aspetto bisogna soprattutto richiamare l'attenzione sul fatto che Marx, già nella fase iniziale del suo lavoro, protestò contro il « finale fiacco » che solitamente gli storici della filosofia, Hegel compreso, erano soliti assegnare al punto di approdo della filosofia antica [17]. Egli mise ripetutamente in luce in modo

[16] *MEGA*, ivi, p. 43.
[17] *MEGA*, ivi, p. 13 (parte I, cap. I). [K. Marx, *Differenz der*

polemico che sistemi come quello epicureo hanno una funzione anticipatrice storicamente ben definita e positiva. Non a caso tali sistemi filosofici fanno la loro apparizione dopo i grandi sistemi sintetici rivolti ad una comprensione totale del mondo quali, nell'antichità, quello di Aristotele e, nell'epoca moderna, quello di Hegel. Tali sistemi sono sintomi di momenti nodali della storia, di crisi del mondo e al tempo stesso della filosofia. Le epoche nelle quali tali crisi cominciano ad agire sono tempi di ferro, « fortunate se indicano lotte di titani » [18].

Qui viene alla luce, nel modo piú chiaro, la opposizione tra Hegel ed il giovane Marx. Entrambi considerano Epicuro come il filosofo dell'epoca ellenistico-romana nella quale si afferma l'individualità isolata: agli occhi di Hegel però questa epoca fu l'età della prosa, di una universale privatizzazione della vita, dopo che l'ideale della polis antica era crollato. Marx sostiene invece, anche riguardo alla poesia romana, una opinione affatto opposta: egli vide in Lucrezio, nel poeta romano dell'epicureismo « il vero cantore romano degli eroi; egli canta infatti la sostanza dello spirito romano; al posto delle serene, potenti e totali figure omeriche, abbiamo qui in Lucrezio solidi eroi, impenetrabilmente armati, privi di tutte le altre qualità; la guerra *omnium contra omnes*, la rigida forma dell'essere per sé, una natura senza dio ed una divinità senza mondo » [19].

L'importanza di questa originale interpretazione è tanto piú grande in quanto la crisi della filosofia assume in questo primo scritto di Marx un accento chiaramente poli-

demokritischen..., cit., p. 266. A penna Marx ha corretto « un finale fiacco ».]

[18] *MEGA*, ivi, p. 132 (lavori preparatori, quad. 6: *Knotenpunkte der Entwicklung der Philosophie*). [K. Marx, ivi, p. 217.]

[19] *MEGA*, ivi, p. 126 (lavori preparatori, quad. 4: *Das Klinamen*). [K. Marx, ivi, p. 171.]

tico, andando ancora una volta ben oltre le posizioni di B. Bauer e degli altri Giovani hegeliani che, ad eccezione di Ruge, si erano limitati alla critica della religione. In certe considerazioni della sua analisi della crisi si manifestano già idee che preparano esplicitamente quella visione del ruolo politico e rivoluzionario della filosofia, del suo autosuperamento mediante la sua autorealizzazione, affermata successivamente negli *Annali franco-tedeschi*. « Ciò che era luce interiore », si dice in una nota della Dissertazione, « si sviluppa in fiamma che divora e si volge verso l'esterno. Ne consegue che il farsi filosofico del mondo è al tempo stesso un mondanizzarsi della filosofia, che la sua realizzazione è al tempo stesso la sua perdita, che, ciò che essa combatte verso l'esterno è la sua propria interiore deficienza [...]. La sua liberazione del mondo dalla non filosofia è al tempo stesso la sua stessa liberazione dalla filosofia che essa, in quanto sistema determinato aveva incatenato » [20].

[20] *MEGA*, ivi, p. 63-64 (nota alla parte I: *Allgemeine prinzipielle Differenzen...*). [Nel testo abbiamo tradotto la citazione cosí come è riportata da Lukács. Ma essa è inesatta e falsa il testo di Marx che suona invece cosí: « proprio nella lotta cade la filosofia in quei difetti che essa al contrario combatte come difetti, e che sopprime solo nella misura in cui vi cade. Ciò che si contrappone a lei e ciò che essa combatte è sempre la stessa cosa, ciò che essa è, solo con fattori rovesciati. Questo è un aspetto, se consideriamo la cosa *puramente obiettivamente* come realizzazione immediata della filosofia. Ma essa ha, e la qual cosa è soltanto un'altra forma di ciò, anche un aspetto *soggettivo*. Questo è il rapporto del sistema filosofico che viene realizzato verso i suoi *latori spirituali*, verso le singole autocoscienze, nelle quali si manifesta il suo progresso. Dal rapporto risulta, ciò che nella realizzazione della filosofia stessa sta di fronte al mondo, che le singole autocoscienze hanno sempre una *richiesta a due tagli*, uno dei quali si volge contro il mondo, l'altro contro la filosofia. Infatti ciò che appare nella cosa come un rapporto in se stesso capovolto, in loro appare come una duplice, autocontraddittoria richiesta ed azione. La loro liberazione del mondo della non filosofia è al tempo stesso la loro stessa liberazione dalla filosofia... ». Il soggetto dell'ultima frase sono dunque le autocoscienze e non la filosofia come risulterebbe dalla citazione fatta da Lukács.]

Da questa interpretazione della crisi filosofica della sua epoca, Marx giunse ad una condanna netta e sprezzante di tutte le correnti filosofiche, ad eccezione del radicale giovane-hegelismo. La soggettività della filosofia baueriana della autocoscienza è per lui espressione della criticità dell'epoca ma anche della situazione rivoluzionaria. Elemento caratterizzante lo spirito della Dissertazione è il fatto che Marx, tra tutte le tendenze dell'epoca, consideri come ricca di contenuti solo quella del partito politico del progresso, il liberalismo (dal quale allora il democratismo radicale non si era ancora separato), in quanto tendenza con la quale la filosofia deve stringere alleanza [21].

2. *La « Gazzetta renana »*

Il periodo tra la conclusione della Dissertazione (aprile 1841) e l'assunzione della redazione della *Gazzetta renana* (ottobre 1842) fu denso di studi filosofici e lavori pubblicistici. Marx aiutò Bruno Bauer nella pubblicazione della *Posaune del giudizio universale su Hegel l'ateo e l'anticristo*, un libello in cui, in modo apparentemente polemico, cioè apparentemente dal punto di vista dell'ortodossia protestante, venivano messi in luce e portati alla coscienza dei contemporanei l'ateismo esoterico e l'anticlericalismo di Hegel. Marx programmò con Bauer una seconda parte della *Posaune* che avrebbe dovuto trattare la filosofia dell'arte di Hegel ed essere sostanzialmente rivolta contro la scuola romantica. A questo scopo condusse approfonditi

[21] *MEGA*, ivi, p. 65. [K. Marx, *Anmerkungen zur Dissertation*, in *EB./1*, p. 330: « Nel contenuto, solo il partito liberale, in quanto partito del concetto, porta a progressi reali, mentre la filosofia positiva è in grado di portare solo a richieste e tendenze, la cui forma contraddice il contenuto ».]

studi di storia dell'arte. Tale lavoro si sviluppò in tutta una serie di saggi contro la scuola romantica di cui però solo l'articolo contro la scuola storica del diritto fu portato a termine e ci è conservato [22].

Dobbiamo ancora una volta trascurare dettagli biografici (quali ad esempio l'abbandono dell'intenzione iniziale di ottenere un incarico di insegnamento universitario a Bonn). Importante è invece nell'ambito della nostra ricostruzione il fatto che Marx già nel 1842 abbia letto *L'essenza del Cristianesimo* di Feuerbach ed abbia immediatamente colto il significato di quest'opera nella quale, per la prima volta nella filosofia tedesca, si compiva il passaggio al materialismo. Dapprima ancora nel tono della *Posaune*, cioè nella forma di un richiamo alla autorità di Lutero, Marx nella questione della spiegazione dei miracoli si schierò contro D.F. Strauss a favore del punto di vista di Feuerbach [23]. In questo scritto, che apparve come un contributo

[22] *Marx an Arnold Ruge*, 10-II, 5-III, 20-III, 27-IV-1842, *MEGA*, I Abt., Bd. I/2, pp. 266 sgg. — *Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule*, *MEGA*, I Abt., Bd. I/1, pp. 251 sgg. [Le lettere cui fa riferimento Lukács sono quelle di Marx a Ruge del 10 febbraio, 5 marzo, 20 marzo e 27 aprile del 1842 nelle quali si parla di un saggio *Über Religion und Kunst mit besonderer Beziehung auf christliche Kunst* (Sulla religione e sull'arte con particolare riferimento all'arte cristiana) e di scritti *Über die Romantiker* ed *Über christliche Kunst*, oltre a quello poi effettivamente pubblicato: *Il manifesto filosofico della scuola storica del diritto* ora in K. Marx, *Scritti politici giovanili* a cura di L. Firpo, Torino, 1950, pp. 157-168, d'ora in avanti *Spg.*]

[23] *Luther als Schiedsrichter zwischen Strauss und Feuerbach*, *MEGA*, I Abt., Bd. I/1, pp. 174-175. [K. Marx, *Lutero arbitro tra Strauss e Feuerbach*, in *Spg.*, cit., pp. 54-58. Questo articolo, non compreso nella edizione Mehring, era stato da Rjazanov attribuito a Marx, (cfr. *MEGA*, sez. I, v. I/1, pp. 174-175, e per le motivazioni di Rjazanov, ivi, p. XL) e successivamente compreso in *MEW*, Berlin, 1957, v. I, pp. 26-27, e nella *Karl Marx-Ausgabe*, curata da H.J. Lieber, Darmstadt, 1962, pp. 107-109. Recentemente tale ipotesi è stata contestata e così l'articolo attribuito allo stesso Feuerbach, si veda in proposito: Hans Martin Sass, *Feuerbach statt Marx. Zur Verfasserschaft des Aufsatzes «Luther als Schiedsrichter zwischen Strauss und Feuerbach»*, in *International review of social history*, Amsterdam, 1967, v. XI, part. I, pp. 108-119. Per questo mo-

agli *Anekdota* di Ruge [24], è contenuto — certo per il momento con un significato di senso apparentemente opposto — anche quel gioco di parole che ritornerà poi nella *Sacra famiglia*, secondo il quale « *il torrente di fuoco è* il purgatorio dell'epoca presente » [25].

Negli stessi *Anekdota* di Ruge apparve anche il primo scritto di lotta immediatamente politico del giovane Marx, volto allo smascheramento della istruzione per la censura di Federico Guglielmo IV [26]. Marx iniziò dunque a realizzare il programma politico esposto nella Dissertazione di dottorato, il collegamento cioè della filosofia alla opposizione liberale, nello stesso momento in cui venne a trovarsi sotto l'influsso del materialismo di Feuerbach. Questa coincidenza comportò però — ancora una volta elemento caratteristico dello sviluppo di Marx — di per se stesso anche l'andar oltre Feuerbach, e cioè in primo luogo l'ulteriore procedere dalla semplice critica della religione alla diretta presa di posizione a favore del progresso, ed in secondo luogo, cosa del resto connessavi, l'intenzione di estendere d'ora in poi la critica anche alle parti specificamente politiche del sistema hegeliano, in particolare alla filosofia del diritto e dello Stato.

Già il 5 marzo 1842, Marx scrive a Ruge: « Un altro scritto che pure avevo destinato agli *Annali tedeschi* [27] è

tivo l'articolo non verrà accolto nella nuova edizione delle opere di Marx ed Engels in corso di pubblicazione a Mosca e Berlino.]

[24] *Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik*, a cura di Arnold Ruge, Zürich-Winterthur, Bd. II (1843); *MEGA*, ivi, p. 175.

[24] [Nello scritto *Lutero...*, cit., Marx (o Feuerbach) gioca con il significato letterale del nome Feuerbach che in tedesco letteralmente significa « torrente di fuoco ».]

[26] *Bemerkungen über die neuesten preussische Zensurinstruktion*, *MEGA*, I Abt., Bd. I/1, pp. 151 sgg. [K. Marx, *Osservazioni di un cittadino renano sulle recenti istruzioni per la censura in Prussia*, in *Spg.*, cit., pp. 25-53.]

[27] [Marx si riferisce ovviamente ai *Deutsche Jahrbücher für Wissen-*

una critica del diritto naturale di Hegel [28], per quanto attiene alla *costituzione interna.* Il nucleo centrale è la lotta contro la *monarchia costituzionale* quale ibrido da cima a fondo, autocontraddicentesi e autonegantesi » [29]. Con il suo riconoscersi in Feuerbach da un lato e con il proposito della critica della filosofia del diritto di Hegel dall'altro, Marx, all'inizio del 1842, prese quella direzione che negli anni successivi, con una linearità ineguagliabile, lo condusse alla fondazione del materialismo storico. Da questo momento in poi il suo solitario procedere oltre i risultati piú importanti della filosofia tedesca, oltre Hegel verso il materialismo, oltre Feuerbach verso la critica della politica e attraverso ciò verso la critica politica di Hegel, non poté piú essere arrestato.

In quello stesso periodo di tempo, cioè nei primi mesi del 1842, Marx iniziò la sua attività pubblicistica per la *Gazzetta renana,* di cui assunse la redazione nell'ottobre dello stesso anno. In tal modo i propositi filosofici vennero temporaneamente spostati in avanti anche se, in realtà, il fatto di dover scendere nell'arena delle lotte immediatamente politiche del Vormärz servì solo ad accelerare il suo sviluppo filosofico.

Il non ancora venticinquenne Marx mise in luce come redattore una incredibile maturità politica. La *Gazzetta renana* cercava di realizzare la unificazione di tutte le forze progressiste tedesche, in un'ampia opposizione, profondamente radicata nella vita nazionale, contro il regime reazio-

schaft und Kunst pubblicati da Ruge tra il '41 ed il '43 a Dresda. Sempre a cura di Ruge ma con il titolo *Hallische Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* erano apparsi tra il '39 ed il '41 a Lipsia.]

[28] [G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse,* (1820). Noi seguiremo la recente edizione curata da H. Reichelt, Berlin-Wien 1972.]

[29] *MEGA,* I Abt., Bd. I/2, pp. 268-269. [*Marx a Ruge,* 5 marzo 1842, in *Werke,* v. 27, p. 379.]

nario di Federico Guglielmo IV, con lo scopo della liquidazione radicale dell'assolutismo tedesco. La *Gazzetta*, scrisse Marx in un editoriale, si è data come compito principale: « di riportare sulla Germania gli sguardi che cosí numerosi sono fissi sulla Francia e di far nascere un liberalismo tedesco anziché francese » [30].

Questa tendenza alla unificazione di tutti gli elementi progressisti tedeschi, questo tentativo di concentrare tutte le forze libere nella lotta contro l'assolutismo, portò rapidamente Marx all'urto con i suoi vecchi amici di Berlino, Bruno Bauer compreso. Già al momento di assumere la redazione della *Gazzetta* Marx ha seri dubbi sul modo superficiale di Bauer di accostarsi ai grandi problemi, di allontanare, spaventandola, gente seria dalla battaglia pratica e di esporre gli organi della pubblicistica progressista, che duramente soffrivano sotto la censura, al pericolo inutile della proibizione. Presto si arrivò alla rottura con Bauer e con il suo circolo, i cosiddetti « liberi » di Berlino, dopo che Marx si era schierato contro di loro a favore di Ruge e Herwegh ed aveva pubblicamente condannato sulla *Gazzetta renana* il loro « romanticismo politico, la loro ricerca dello stravagante e la loro millanteria », che, « compromettevano la causa e il partito della libertà » [31]. Tra gli aspetti che Marx criticò nei Giovani hegeliani radicali, mettiamo in evidenza i due che hanno particolare importanza nel contesto del nostro lavoro. Da un lato, i Giovani hegeliani amavano civettare superficialmente col comunismo ed infilare di soppiatto frasi comuniste in critiche teatrali,

[30] *Marx (J.E. Renard) an den Oberpräsidenten von Schaper*, 17-XI-1842, *MEGA*, I Abt., Bd. I/2, p. 282. [Cfr. *EB./I*, cit., p. 395.]

[31] *Notiz (Herweghs und Ruges Verhältnis zu den Freien) in der « Rheinischen Zeitung »*, 16-X-1842, *MEGA*, I Abt., Bd. I/1, pp. 260 sgg. [*Rapporti di Herwegh e Ruge con i « Liberi »*, in *Spg.*, cit., p. 232.]

ecc.: Marx invece considerava tutto ciò non solo indegno degli importanti problemi sociali, ma capiva che in tal modo la *Gazzetta renana* sarebbe stata coinvolta in scontri pericolosi che ne avrebbero potuto causare la fine. Come redattore egli stesso dovette sostenere una simile battaglia polemica con la *Gazzetta generale di Augusta*. Nella polemica egli ammise apertamente che sulle questioni del comunismo egli non abbracciava nessun definitivo punto di vista; pretendeva però e prometteva uno studio approfondito di questo importante problema ed una critica puntuale e approfondita delle teorie comuniste. Al tempo stesso egli smascherava con spirito e arguzia la vuota demagogia delle accuse della *Gazzetta generale di Augusta* [32].

D'altro canto l'immaturità politica dei Giovani hegeliani si manifestava nel fatto che essi si fermavano alla critica della religione, alla diffusione dell'ateismo e in tal modo trascuravano i compiti centrali della lotta contro l'assolutismo feudale. Anche in tal senso Marx li criticò assai duramente. Che proprio di qui provenga il suo giudizio sulla funzione sociale della coscienza religiosa, giudizio che lo mise in grado, poco tempo dopo, di superare in senso storico-materialistico il punto di vista antropologico di Feuerbach, lo indica la lettera ai « liberi » di Berlino. Egli dapprima polemizza contro il già ricordato « infilare di soppiatto i dogmi comunisti e socialisti » e spiega poi: « Io aspiravo piú a criticare la religione nella critica delle condizioni politiche che le condizioni politiche nella critica della religione, poiché la religione, in sé priva di contenuto, vive non del cielo ma della terra e con la dissoluzione della

[32] *Der Kommunismus und die « Augsburger Allgemeine Zeitung »* (*Rheinische Zeitung*, 16-X-1842), *MEGA*, I Abt., Bd. I/1, pp. 260 sgg. [K. Marx, *Il comunismo e la « Gazzetta generale di Augusta »*, in *Spg.*, cit., pp. 169-176.]

realtà capovolta, di cui essa è teoria, cade da sola »[33]. In queste formulazioni, che in parte ritornano testualmente negli *Annali franco-tedeschi* del 1844, è contenuto già il germe della determinazione storico-materialistica della religione e della « falsa coscienza » in generale.

L'attività di Marx quale redattore fu caratterizzata dalla lotta ininterrotta contro la censura prussiana. Egli mise in luce in tal senso una straordinaria abilità e una grande ricchezza d'inventiva nello scoprire le forme che consentissero di dire di fronte alla censura le cose piú radicali in un modo che non dovesse portare all'immediata proibizione del giornale, per arrivare cosí, mediante una propaganda paziente e tenace, alla raccolta di tutte le forze progressiste. Tanto come redattore quanto come scrittore egli fece cose eccellenti. Tuttavia la pressione del governo, la minaccia della proibizione del giornale e la scarsa propensione dei ricchi borghesi azionisti a sostenere efficacemente la tattica tanto audace quanto flessibile della redazione[34], costrinsero Marx (a metà marzo 1843) alle dimissioni: ciononostante, come del resto era chiaramente prevedibile, la *Gazzetta renana* non poté essere salvata. Il breve periodo in cui Marx fu attivo nella *Gazzetta renana* costituisce il punto piú alto della pubblicistica borghese democratica tedesca ed al tempo stesso un importante punto di svolta nello sviluppo dello stesso Marx. Egli si accostò, come i suoi scritti dimostrano, ai problemi da democratico radicale, da giacobino, nel quale invero una cosciente dialettica rivoluzionaria ha già preso il posto delle idee del *Contratto sociale*, da contemporaneo dunque di lotte di classe su

[33] *Marx an Ruge*, 30-XI-1842, *MEGA*, I Abt., Bd. I/2, p. 286. [*Marx a Ruge*, 30 novembre 1842, in *Werke*, v. 27, pp. 411-412.]

[34] Cfr. su questo F. Engels, *Karl Marx*, (1878), in Marx-Engels, *Ausgewählte Schriften*, Moskau, 1950, Bd. II, p. 145. [F. Engels, *Karl Marx*, (1878), in *Werke*, v. 19, pp. 96 sgg.]

scala mondiale, certo molto piú sviluppate di quanto non lo fossero mezzo secolo prima, al tempo cioè della rivoluzione francese: lotte nelle quali il proletariato iniziava ad impadronirsi dell'ideologia socialista. Nessun miracolo dunque che Marx venga cosí ad imbattersi in problemi la cui dialettica interna porta oltre l'orizzonte della società borghese. Nell'atteggiamento del giovane Marx verso questi problemi si mettono in luce tanto il suo intrepido andar fino in fondo nell'approfondimento di ogni problema quanto il suo tipico modo, minuzioso e approfondito, di lavoro in campo filosofico e scientifico che non gli consente di prendere alcuna decisione senza aver prima esaminato sotto ogni aspetto l'oggetto in esame. Dopo di che, invece, segue una decisione complessiva, fondamentale e definitiva. Il procedere in avanti del deciso giacobino dalla simpatia verso le masse popolari sofferenti e oppresse alla comprensione del ruolo universalmente rivoluzionario del proletariato fu, nel giovane Marx, identico alla sua evoluzione filosofica che, dal tentativo di uno svolgimento ulteriore della dialettica hegeliana in senso radical-rivoluzionario portò al suo capovolgimento materialistico.

Negli scritti per la *Gazzetta renana* sta in prima linea la lotta contro la reazione prussiana, contro il regime di Federico Guglielmo IV, ed in modo particolare sul terreno ideologico, lo smascheramento di quel falso romanticismo sotto la cui bandiera spirituale la reazione in Prussia commetteva i suoi misfatti piú odiosi. La lotta aveva per scopo, come si è già detto, la raccolta di tutte quelle forze desiderose e capaci di liquidare dalle fondamenta l'assolutismo feudale tedesco. Il giornalista Marx sfruttò ogni occasione della politica quotidiana per accelerare e rafforzare con lo smascheramento del regime reazionario questa unificazione delle forze progressiste. Sul terreno politico egli si

batté contro il progetto di legge per il divorzio [35], le istruzioni del re per la censura [36], la proibizione della *Gazzetta generale di Lipsia* [37], le tendenze che si manifestavano nella assemblea della Dieta [38], ecc.; pubblicò saggi ideologici come quelli rivolti contro la scuola storica del diritto [39]; intraprese la lotta contro la reazione dominante anche sul terreno economico e sociale: come ad esempio con la presa di posizione contro la legge sui furti di legna [40] e con gli scritti sulla condizione dei contadini della Mosella [41]. Per lo piú questi geniali lavori hanno la forma della battaglia ideologica: il che solo in parte si spiega con il grado di sviluppo ideologico allora raggiunto da Marx, e cioè con il suo prendere le mosse dalla filosofia. I vincoli della censura prussiana sono in realtà il motivo fondamentale. Ponendo come obiettivo lo smascheramento delle ideologie che sostenevano il sistema di Federico Guglielmo IV, l'at-

[35] *Der Ehescheidungsgesetzentwurf*, *MEGA*, I Abt., Bd. I/1, pp. 315 sgg. [K. Marx, *Il progetto di legge sul divorzio*, in *Spg.*, cit., pp. 241-248.]

[36] Cfr. *Kabinettsordre in bezug auf die Tagespresse*, *MEGA*, I Abt., Bd. I/1, p. 307, ivi, pp. 359 sgg. (*Rechtfertigung des **Korrespondenten von der Mosel*, B.: *Das Verhältnis der Moselgegend zur Kabinettsordre von 24-XII-1841...*). [K. Marx, *Osservazioni di un cittadino renano*, cit.]

[37] *Das Verbot der « Leipziger Allgemeinen Zeitung »*, *MEGA*, I Abt., Bd. I/1, pp. 336 sgg. [K. Marx, *La proibizione della « Gazzetta generale di Lipsia »*, in *Spg.*, cit., pp. 267-292.]

[38] *Debatten über Pressfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen*, *MEGA*, I Abt, Bd. I/1, pp. 179 sgg. [K. Marx, *Dibattiti sulla libertà di stampa e sulla pubblicazione delle discussioni alla Dieta*, in *Spg.*, cit., pp. 67-129.]

[39] *Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule*, *MEGA*, I Abt., Bd. I/1, pp. 251 sgg. [K. Marx, *Il manifesto filosofico della scuola storica del diritto*, cit.]

[40] *Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz*, *MEGA*, I Abt. Bd. I/1 pp. 266 sgg. [K. Marx, *Dibattiti sulla legge contro i furti di legna*, in *Spg.*, cit., pp. 177-225.]

[41] *Rechtfertigung des **Korrespondenten von der Mosel*, *MEGA*, I Abt., Bd I/1, pp. 355 sgg. [K. Marx, *Giustificazione di un corrispondente dalla Mosella*, in *Spg.*, cit., p. 293-330.]

tacco sembrava infatti formalmente indiretto, non rivolto cioè immediatamente contro lo stesso governo.

Il metodo di questi brillanti attacchi giornalistici di Marx contro la reazionaria Prussia si era già messo in luce nella Dissertazione: esso consiste in quello specifico hegelismo radicale che il giovane Marx aveva raggiunto nel corso degli anni degli studi universitari. Già nella Dissertazione si afferma che nelle grandi epoche storiche di crisi la filosofia deve diventare pratica; « solo la *Praxis* della filosofia è anche *teorica*. È la *critica* che confronta la singola esistenza all'essenza, la realtà particolare all'idea »[42]. Come si vede è ancora un metodo idealistico-hegeliano. E questo metodo viene conservato per ora essenzialmente anche negli scritti della *Gazzetta renana*. Il riconoscimento che Marx, all'inizio del 1842, aveva espresso nei confronti di Feuerbach è mantenuto appunto ancora molto sulle generali; non ha ancora per conseguenza il rovesciamento di principio del metodo hegeliano. Gli elementi iniziali e certo geniali di una trattazione materialistica dei problemi sociali (come nella critica ai « liberi » di Berlino sulla questione del rapporto tra condizioni politiche e coscienza religiosa) furono nel periodo della *Gazzetta renana* solo sporadici.

Eppure in quel momento sulla base dello sviluppo ulteriore delle tendenze presenti nella Dissertazione, esisteva già una incredibile distanza del giovane Marx da Hegel. Se Marx, ponendo politicamente in pratica il programma della Dissertazione, da giornalista democratico-borghese « confronta la singola esistenza all'essenza, la realtà particolare all'idea », ebbene il contenuto di questa idea, che concretamente nel metodo della pubblicistica è l'idea dello Stato, è completamente diverso da quello di Hegel, anzi

[42] *MEGA*, I Abt., Bd. I/1, p. 64. [K. Marx, *Anmerkungen zur Dissertationem*, in *EB./1*, cit., p. 326.]

è contrapposto a quello dell'idea hegeliana dello Stato. Dietro il termine « idea » si nasconde nel giovane Marx lo Stato rivoluzionario e democratico dei giacobini del 1793. In secondo luogo era in lui pure ancora presente, come in Hegel, quella identificazione oggettivo-idealistica di idea e realtà grazie alla quale il confronto della realtà con l'idea non finisce mai nell'astratto *dover essere* come in Kant, Fichte e, spesso, nei Giovani hegeliani. Marx trasse però da questa identità conseguenze metodologiche opposte a quelle di Hegel. Egli respinse la hegeliana forma di « conciliazione » con la realtà presente. Il motivo in Hegel nascosto (e spesso deformato), l'aspetto rivoluzionario cioè, della identificazione di realtà e ragione — l'idea cioè che la realtà sociale esistente cosí come essa è, non può reclamare *nessuna* realtà in senso storico-filosofico — appare ora in Marx in piena evidenza come critica distruttiva dell'antiragione, dell'essenza bestiale della realtà feudale assolutistica tedesca.

Non è qui possibile illustrare questa critica con singoli esempi. A tal fine si dovrebbe compiere per ogni caso un'analisi piú o meno minuziosa delle condizioni tedesche in questione, cosa per cui non abbiamo spazio nell'ambito di questo lavoro: infatti, nonostante il punto di partenza idealistico, la critica di Marx delle condizioni tedesche della sua epoca è di una concretezza storico-sociale incredibilmente forte. Il motivo di fondo di queste critiche e di questi attacchi era lo smascheramento implacabile tanto di tutte le istituzioni feudal-corporative ed assolutistiche della Germania di allora, quanto di tutti i tentativi di accomodamento con esse, ben intenzionati o demagogico-romantici che fossero. Marx contrappose a questa odiosa realtà tedesca la ragione dello Stato, del diritto e della legge ma in un modo tale che tale ragione esisteva solo

alla condizione che la legge fosse cosciente espressione della volontà popolare e fatta con e da essa [43].

In questo senso la critica di Marx si rivolse soprattutto contro i privilegi feudal-corporativi. Marx trattando le questioni della vita statale e sociale, mostrò che l'assolutismo regio come pure le corporazioni feudali rappresentavano solo un'odiosa caricatura reazionaria dello Stato e della società, e un impedimento in ogni senso allo sviluppo degli uomini, della loro libertà e della loro civiltà. Dal punto di vista ideologico questa lotta fu fondamentalmente rivolta contro quel romanticismo risvegliatosi e fiorito con la ascesa al trono di Federico Guglielmo IV, simbolizzato dalla chiamata alla cattedra berlinese, che era stata di Hegel, del vecchio Schelling [44], e dall'assunzione di importanti cariche statali da parte di rappresentanti della scuola storica del diritto. Marx smascherò in modo distruttivo questo romanticismo del tardo periodo della restaurazione. Egli lo caratterizzò come un miscuglio di « libertinaggio e mistica » [45], che proviene dallo sviluppo ideologico del XVIII secolo, ma che sta all'illuminismo « come [...] *il dissolvimento dello Stato francese al tempo della dissoluta corte del reggente* sta al dissolvimento dello Stato francese *nell'Assemblea nazionale* » [46].

[43] *Rheinische Zeitung*, 19-XII-1842 (*Der Ehescheidungsgesetzentwurf*), *MEGA*, I Abt., Bd. I/1, p. 319. [K. Marx, *Il progetto di legge sul divorzio*, cit., p. 247.]

[44] Hiergegen richten sich gleichzeitig die Polemiken des jungen Engels. Vgl.: *MEGA*, I Abt., Bd. II, pp. 173 sgg.: Philosophisch Pamphlete: *Schelling über Hegel*. [Contro ciò si rivolsero anche le polemiche del giovane Engels. Cfr. F. Engels, *Anti-Schelling*, a cura di E. Fiorani, Bari, 1972.]

[45] *MEGA*, I Abt., I/1, p. 213 (*Debatten über Pressfreiheit...*). [K. Marx, *Dibattiti sulla libertà...*, cit., p. 109.]

[46] *Rheinische Zeitung*, 9-VIII-1842, (*Das philosophische Manifest...*), *MEGA*, I Abt., Bd. I/1, p. 253. [K. Marx, *Il manifesto filosofico...*, cit., p. 161.]

Egli smascherò da questo punto di vista non soltanto il ripugnante egoismo di classe che si nascondeva sotto il variopinto mantello del romanticismo, ma soprattutto mise in luce anche l'intreccio di sfruttamento feudale e capitalistico nei romantici « tentativi di riforma » di Federico Guglielmo IV. In tutte queste questioni Marx stava alla testa dei migliori spiriti tedeschi desiderosi di salvare la loro patria dalla vergogna dell'arretratezza assolutistico-feudale.

Un profilo particolare assunse la critica là dove Marx lottò a favore dei diritti delle masse popolari oppresse, certo ancora da radicale e non ancora da socialista: in questo caso si manifestò, in modo particolarmente evidente, il carattere opposto della sua concezione, pur ancora idealistica, dello Stato e del diritto, rispetto a quella propria di Hegel.

Scegliamo anche in questo caso solo un esempio metodologicamente molto importante. Quando Marx si batté contro la concezione asociale e antisociale della legge sui furti di legna, egli mise in luce l'acuto contrasto che esiste tra il « diritto consuetudinario dei poveri » [47] ed i privilegi, dal punto di vista formale altrettanto consuetudinari, dei proprietari dei boschi. Questi ultimi privilegi sono, come egli dimostra, palesi usurpazioni: « Quando i privilegiati del diritto scritto si appellano al proprio *diritto consuetudinario*, essi vogliono imporre, in luogo del contenuto umano, la configurazione bestiale del diritto, che ormai è diventata in realtà una mera maschera animalesca » [48]. Al contrario i « diritti consuetudinari dei poveri » sono anticipazioni del diritto futuro; essi si basano sul fatto che « una

[47] *Rheinische Zeitung*, 25-X-1842 (*Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz*), *MEGA*, I Abt., Bd. I/1, p. 271. [K. Marx, *Dibattiti sulla legge...*, cit., p. 185].

[48] Ivi, p. 272. [Ivi, p. 186.]

certa proprietà possedeva un carattere equivoco, che non la definiva decisamente per proprietà privata e nemmeno come proprietà comune [49] [...]. Vive dunque in queste consuetudini della classe povera un senso del diritto istintivo, la cui radice è positiva e legittima. E la forma del *diritto consuetudinario* è in questo caso altrettanto conforme a natura, quanto l'*esistenza della classe povera stessa* costituisce finora una *mera consuetudine* della società borghese, che non ha ancora trovato un posto appropriato nell'ambito della cosciente articolazione dello Stato » [50].

Il giovane Marx non conosceva ancora a quel tempo la storia economica della usurpazione della proprietà comune (boschi, pascoli) nell'epoca di passaggio dal feudalesimo al capitalismo. Egli combatté da giacobino, politicamente radicale e filosoficamente idealista, contro le pretese capitalistiche della classe feudale e della borghesia. Il giacobinismo plebeo assunse però in queste sue polemiche la piú elevata forma letteraria e politica che in generale dal punto di vista storico può raggiungere: teoricamente sta qui immediatamente prima del punto di capovolgimento nel socialismo cosciente. Nel corso della sua breve attività di redattore della *Gazzetta renana*, Marx, tra il 1842 e il '43, percorre teoricamente quello sviluppo che cinquanta anni prima il giacobinismo francese, da Marat sino a Babeuf, aveva *praticamente* percorso. Però, corrispondentemente alle circostanze storiche nel frattempo molto piú sviluppate, questo avviene ad un livello di gran lunga piú alto: socio-economicamente nell'epoca del definitivo trionfo della rivoluzione industriale e perciò all'altezza delle

[49] [Ivi, p. 188.]

[50] *Rheinische Zeitung*, 27-X-1842, *(Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz [Forts.])*, *MEGA*, I Abt., Bd., I/1, p. 276. [Ivi, pp. 190-191. Trad. it. leggermente modificata.]

sviluppate lotte di classe della metà del secolo XIX; ideologicamente dopo che la filosofia tedesca ha raggiunto e superato il suo culmine. Perciò, mentre in Babeuf poteva nascere solo un comunismo rozzamente astratto ed ascetico, il giovane Marx cadde nel 1843 in una crisi teorica dalla quale poi, in un tempo sorprendentemente breve, scaturí il socialismo scientifico unitamente al suo fondamento filosofico generale, il materialismo dialettico e storico. A ragione Marx interpretò successivamente, nella Prefazione a *Per la critica dell'economia politica* [51], i lavori apparsi sulla *Gazzetta renana* come la prima spinta alla sua svolta verso il socialismo: proprio per il venire alla luce di questo problema per lui nuovo, egli, costretto ma certo non malvolentieri, si ritirò dalla redazione nella sua stanza di studio.

3. *Critica della filosofia dello Stato e del diritto di Hegel*

Con l'abbandono della *Gazzetta renana* e con il bisogno di penetrare teoricamente i problemi sociali nei quali si era imbattuto nella sua attività di giornalista politico, tornò nuovamente al centro degli interessi di Marx la necessità di affrontare criticamente la propria base filosofica, la filosofia di Hegel. Dopo le sue dimissioni dal posto di redattore egli riprese il proposito, concepito un anno prima, di scrivere una critica della filosofia del diritto e dello Stato hegeliana: alla realizzazione di tale progetto

[51] Berlin, 1947, p. 12. [K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, trad. E. Cantimori Mezzomonti, Roma, 1974³. Nella *Prefazione* ('59) Marx dice testualmente « come redattore [...] fui posto per la prima volta davanti all'obbligo, per me imbarazzante, di esprimere la mia opinione a proposito di cosiddetti interessi materiali » (p. 3), e « i dibattiti sul libero scambio e sulla protezione doganale, mi fornirono le prime occasioni di occuparmi di problemi economici » (p. 4).]

egli si dedicò intensamente tra il marzo e l'agosto del 1843 [52].

Abbiamo già ricordato il passo di quella lettera a Ruge del marzo 1842 in cui Marx afferma che nell'esame di Hegel, la natura ibrida della monarchia costituzionale sarà l'oggetto centrale della critica [53]. In una seconda lettera dello stesso periodo leggiamo l'affermazione altrettanto rivelatrice, di trovare egli il « tono della *Posaune* » una « gravosa prigionia nel modo hegeliano di esporre » e di voler dare perciò un'esposizione diversa, piú libera e piú approfondita [54]. Questo indica che Marx già allora, nella primavera del 1843, aveva l'intenzione di criticare i *fondamenti* della filosofia di Hegel. Poiché la *Posaune* consiste in una giustapposizione ed un commento mezzo giornalistico e mezzo ironico di formulazioni hegeliane, sotto la premessa, tipica dei Giovani hegeliani, che l'importante è rendere cosciente l'esoterico contenuto rivoluzionario delle concezioni hegeliane fino a quel momento rimasto celato dall'accomodamento essoterico, è evidentemente impossibile fare con il « tono della *Posaune* » una critica di principio e rivoluzionaria della filosofia di Hegel. Marx era dunque, già prima di entrare nella redazione della *Gazzetta renana*, oltre questa tappa del giovane-hegelismo, e già in quel momento desideroso di trarre le conseguenze da quella riserva espressa nella Dissertazione sulla spiegazione che i Giovani hegeliani davano dell'accomodamento di Hegel [55]. Ciò che gli interessava era qualcosa di fondamen-

[52] [K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico, (§§ 261-313)*, in Marx-Engels, *Opere complete*, Roma, 1976, v. III, pp. 3-143.]

[53] *MEGA*, I Abt., Bd. I/2, p. 269 (*Marx an Ruge*, 5-III-1842). [*Marx a Ruge*, 5 marzo 1842, in *Werke*, v. 27, p. 397.]

[54] *MEGA*, I Abt., Bd. I/2, p. 272 (*Marx an Ruge*, 20-III-1842). [*Marx a Ruge*, 20 marzo 1842, in *Werke*, v. 27, pp. 399-401.]

[55] *MEGA*, I Abt., Bd. I/1, p. 64. [Cfr. nota 10.]

talmente nuovo: egli voleva scoprire la « insufficienza del principio » della filosofia hegeliana stessa.

Allora, nella primavera-estate del '43, dopo le esperienze dell'attività redazionale, dopo le prime analisi critiche dei problemi economico-sociali, della questione della miseria e dello sfruttamento, Marx riprese il suo proposito in uno stadio molto piú maturo del suo sviluppo. La continuità della sua critica ad Hegel rimane certo garantita: ora come prima ciò che gli preme, in quanto rivoluzionario democratico, è la lotta contro la monarchia costituzionale e la sua giustificazione da parte di Hegel. Tuttavia, però, si pone ora al centro del suo interesse il problema cruciale della filosofia hegeliana del diritto: il rapporto tra società civile e Stato. Con la disamina critica di questa questione all'interno del processo di definizione della visione generale del mondo di Marx, il distacco da Hegel e la sua critica giunge già fino ad un punto qualitativamente nodale. Gli scritti della primavera-estate contengono non piú soltanto uno svolgimento radicale ma una critica sovvertitrice e di principio della filosofia hegeliana del diritto e in connessione a ciò, come in alcuni passi è esplicitamente affermato, una altrettanto radicale critica della filosofia hegeliana in generale. In tal modo il disegno iniziale viene certo ricompreso in ampie osservazioni critiche, ma la nuova impostazione va ben al di là di questo.

La cosa piú importante in questo punto qualitativamente nodale della evoluzione di Marx è il passaggio al materialismo. Il primo incontro, all'inizio del '42, con *L'essenza del Cristianesimo* [56] portò, come abbiamo visto, Marx solo ad un riconoscimento molto superficiale nei confronti di Feuerbach. La metodologia degli articoli della *Gazzetta*

[56] [Ludwig Feuerbach, *L'essenza del Cristianesimo*, (1841), trad. C. Cometti, Milano, 1972².]

renana rimase sostanzialmente una dialettica idealistica sviluppata in senso rivoluzionario-democratico. Ora subentra anche in questo senso un mutamento fondamentale. La ripresa della critica ad Hegel avviene sotto l'influsso delle feuerbachiane *Tesi provvisorie per la riforma della filosofia* apparse, all'inizio del '43 insieme agli scritti di Marx sulla istruzione della censura prussiana e su *Lutero giudice tra Strauss e Feuerbach*, negli *Anekdota* di Ruge [57].

Nelle *Tesi provvisorie* Feuerbach aveva smascherato i sistemi panteistici da Spinoza in poi e, in particolare, l'idealismo oggettivo di Hegel, come l'ultimo modo di presentarsi, camuffata da filosofia, della teologia, e, con la massima chiarezza, aveva espresso il suo punto di vista materialistico. Dopo aver mostrato nella *Essenza del Cristianesimo* che le creature (essenze) piú elevate che la nostra fantasia partorisce sono solo l'estraneazione fantastica ed il rispecchiamento della *nostra natura umana*, nelle *Tesi* afferma: « Allo stesso modo che la teologia scinde l'uomo e lo aliena da se stesso, per poi identificare questo essere cosí alienato un'altra volta con se stesso, cosí Hegel divide e scompone in molte parti l'essenza semplice e identica a se stessa della natura e dell'uomo, per poi mediare [vermitteln] forzosamente [gewaltsam] quello che aveva forzosamente separato » [58]. Lo « Spirito assoluto » di Hegel è, secondo Feuerbach, niente altro che « lo spirito finito, astratto, estraniato da se stesso, cosí come l'essere infinito della teologia non è altro che l'essere astratto e finito » [59]. Da questo deriva che: « Chi non rinunzia alla filosofia

[57] In Ludwig Feuerbach, *Kleine philosophische Schriften, 1842-1845*, Leipzig, 1950, pp. 47 sgg. [Ludwig Feuerbach, *Tesi provvisorie per la riforma della filosofia*, (1843), in *Principi della filosofia dell'avvenire*, a cura di N. Bobbio, Torino, 1971, pp. 47-68.]

[58] Ivi, p. 58. [Ivi, p. 52, trad. it. modificata.]

[59] Ivi.

di Hegel, non rinunzia alla teologia » [60] e, « Tutte le scienze si debbono fondare sulla natura. Una dottrina rimane mera ipotesi fino a che non sia trovata la sua base nella natura [...]. La filosofia deve un'altra volta congiungersi con la scienza naturale e la scienza naturale con la filosofia » [61].

In una lettera a Ruge del 13 marzo '43, Marx espresse la sua approvazione per le tesi di Feuerbach, facendo però al tempo stesso una significativa riserva: « Gli aforismi di Feuerbach non mi convincono solo nel punto in cui fa troppo riferimento alla natura e troppo poco alla politica. Ma questa è la sola alleanza con la quale l'odierna filosofia può diventare una verità » [62]. Ancora una volta, come già nel 1841 quando criticamente si distanziò dalla spiegazione giovane-hegeliana dell'accomodamento di Hegel, egli concepisce questa insufficienza come qualcosa di transitorio, come un momento di passaggio storicamente necessario, ed infatti aggiunse: « Epperò accadrà come nel XVI secolo quando a tutta una serie di entusiasti per la natura corrispose una serie di entusiasti per lo Stato » [63].

È evidente che Marx con quest'ultima osservazione fa riferimento alla sua intenzione di criticare la filosofia hegeliana del diritto. A questo corrisponde poi che la critica rivoluzionaria di Hegel porta inseparabilmente con sé l'andar oltre Feuerbach, e cioè l'estensione della critica materialistica alla dottrina della società di Hegel, l'ampliamento della materialistica spiegazione del mondo dalla natura ai rapporti sociali, il procedere dalla critica della religione alla critica della politica, il superamento dell'astratta conce-

[60] Ivi, p. 72. [Ivi, p. 63.]
[61] Ivi, p. 78. [Ivi, p. 67.]
[62] *Marx an Ruge*, 12-III-1843, *MEGA*, I Abt., Bd. I/2 p. 308. [*Marx a Ruge* 13 marzo 1843, in *Werke*, v. 27, pp. 416-418.]
[63] Ivi.

zione antropologica feuerbachiana dell'uomo e, frutto in senso metodologico e filosofico generale piú importante di tutto questo processo, la creazione della *dialettica materialistica.*

Se dunque il materialismo dialettico di Marx espresse di fronte a tutta la filosofia precedente, anche nei confronti dei suoi predecessori piú immediati Hegel e Feuerbach, qualcosa di qualitativamente nuovo; se il suo sorgere fu una vera rivoluzione nella storia della filosofia e un salto qualitativo, tutto questo si manifestò già nella superiorità con la quale Marx sin dall'inizio si avvicinò criticamente a Hegel e Feuerbach. Per quanto si riferisce a Hegel, abbiamo già dimostrato ciò basandoci sulla Dissertazione. Che questo valga anche nel rapporto di Marx verso Feuerbach, sta ad indicarlo il modo in cui egli riprese le sue *Tesi provvisorie.*

Il fondamento di queste riserve è l'esperienza di giornalista democratico-rivoluzionario che Marx aveva già alle spalle quando, sotto l'influsso di Feuerbach, si pose definitivamente dal punto di vista del materialismo. Su questa base egli dovette respingere, come ingenuo, l'unico aforisma delle *Tesi* che faceva riferimento a questioni politiche. In questo Feuerbach, infatti, definisce lo Stato « l'esplicita, sviluppata e realizzata totalità dell'essere umano », spiegando inoltre che nello Stato « le qualità e le attività essenziali dell'uomo realizzate nelle classi particolari, verrebbero ricondotte all'identità nella persona del sovrano » [64]. In modo assolutamente astratto, senza prendere in considerazione le reali lotte politiche dell'epoca, egli sentenzia: « Il sovrano deve rappresentare indistintamente tutte le classi, di fronte a lui sono tutte egualmente necessarie e hanno

[64] Feuerbach, *Kleine philosophische Schriften*, ivi, p. 78. [L. Feuerbach, *Tesi provvisorie...*, cit., p. 67.]

tutte gli stessi diritti. Il sovrano è il rappresentante dell'uomo universale »[65]. Se questa vuole essere una caratterizzazione dei rapporti reali, essa non coglie la realtà sociale ma anzi, *à la Hegel*, la mistifica; se invece deve avere il senso di un postulato democratico-rivoluzionario, allora indica un regredire, rispetto ad Hegel, verso l'astrattezza del *dover essere* kantiano-fichtiana.

È evidente che Marx, che veniva appunto dalla battaglia giornalistica contro l'assolutismo prussiano ed ivi ad un livello storicamente piú elevato, percorso il cammino da Marat a Babeuf, non poteva accontentarsi di una tale concezione. Egli comprese qualche tempo dopo che Feuerbach, proprio per la sua mancanza di orientamento in senso politico, era rimasto, per quanto riguarda le questioni sociali, su posizioni idealiste; anzi meglio: che egli aveva fatto un passo indietro rispetto alla filosofia della storia e del diritto hegeliana la quale, sia pure in modo chiaramente mistificato e sulla base dell'idealismo assoluto che distorce i problemi reali, aveva già affermato il concetto di necessità e di legalità storica ed aveva intuitivamente scoperto ed espresso caratteristiche importanti della società borghese. Marx iniziò dunque da un lato a criticare, sovvertendola, la dialettica mistificata e idealisticamente distorta di Hegel, e dall'altro, andando oltre Feuerbach, ad applicare il materialismo anche ai problemi della politica e della storia. Solo in tal modo egli poté, in modo creativo, sviluppare ulteriormente e sollevare ad un grado qualitativamente superiore ciò che in Hegel e Feuerbach è fruttuoso e va nel senso del progresso. Il primo passo in tale direzione è la critica, condotta da un punto di vista politico radicale e filosoficamente influenzata da Feuerbach, della filosofia del diritto e dello Stato di Hegel.

[65] Ivi. [Ivi, trad. it. modificata.]

In modo particolarmente evidente viene alla luce l'importanza del punto di vista feuerbachiano nella marxiana critica della monarchia costituzionale, in quella parte cioè dei suoi scritti in cui viene realizzato, sia pure ad un grado piú elevato di consapevolezza storico-politica, il piano concepito nel '42. Marx tentò di dare alla lotta democratica e d'opposizione contro il regime prussiano una nuova base teorica che, mediante lo smascheramento delle logiche assurdità della giustificazione hegeliano-costituzional-monarchico-corporativa del dispotismo realmente dominante in Prussia, andasse oltre le insufficienze del giovane-hegelismo. Già nel '42 egli aveva, come abbiamo precedentemente visto, definito in questo senso la monarchia costituzionale della concezione hegeliana come un « ibrido da cima a fondo, autocontraddicentesi e autonegantesi » [66]. In tal modo già allora era assolutamente chiara la via che egli voleva intraprendere: la critica del diritto naturale di Hegel doveva andar oltre il tema stesso in quanto tale e, principalmente, portare alla luce la contraddittorietà logica della dialettica idealistica. Riallacciandosi alle *Tesi* di Feuerbach ora Marx può realizzare questo programma sull'unico fondamento storicamente possibile: facendo propri e sviluppando gli argomenti materialistici della feuerbachiana critica ad Hegel, Marx può indicare come l'idealismo di quest'ultimo rende possibili proprio quelle arbitrarie costruzioni concettuali che consentono di dimostrare in modo solo apparentemente dialettico, ma in realtà speculativo, la « necessità » della monarchia corporativa.

Già nelle *Tesi* di Feuerbach era stato assai duramente criticato questo modo di procedere di Hegel. Feuerbach aveva in particolare richiamato l'attenzione sul fatto che

[66] *MEGA*, I Abt., Bd. I/2, p. 269 (*Marx an Ruge*, 5-III-1842). [*Marx a Ruge*, lettera citata, pp. 416-417.]

Hegel era solito scambiare arbitrariamente il rapporto di soggetto e predicato in un modo che esprime disprezzo per le connessioni reali, ed affermato: « Il metodo della critica riformatrice della filosofia speculativa in generale non si distingue da quello già applicato nella filosofia della religione [nell'*Essenza del Cristianesimo, G.L.*]. Basta che noi si faccia sempre del predicato il soggetto, rendendolo cosí, in quanto soggetto, oggetto e principio, — basta dunque che noi semplicemente capovolgiamo la filosofia speculativa ed avremo la nuda, pura e semplice verità »[67]. Feuerbach aveva applicato poi questo principio proprio alla questione centrale della filosofia, al problema del rapporto di essere e pensiero: « Il vero rapporto tra pensiero e essere non può essere che questo: l'essere è il soggetto, il pensiero è il predicato. Il pensiero deriva dunque dall'essere, ma non l'essere dal pensiero » ecc.[68].

È proprio questo motivo che Marx mette a frutto per la sua critica della filosofia dello Stato e del diritto di Hegel. Hegel aveva affermato che « la *necessità* nell'idealità è lo *sviluppo* dell'idea entro se stessa; essa è, in quanto sostanzialità *soggettiva*, il *sentimento politico*; e in quanto *oggettiva*, a differenza di quella, è l'organismo dello Stato, lo Stato propriamente *politico* e la *sua costituzione* »[69]. Marx commenta: « Detto piú chiaramente: il *sentimento politico* è la sostanza soggettiva dello Stato, la *costituzione politica* ne è la *sostanza oggettiva*. Lo sviluppo logico della famiglia e della società civile a Stato è dunque pura *apparenza*; giacché non è spiegato come il sentimento familia-

[67] Feuerbach, ivi, p. 56. [L. Feuerbach, *Tesi provvisorie...*, cit., p. 50, trad. it. modificata.]

[68] Ivi, p. 73. [Ivi, p. 63.]

[69] Cfr. *MEGA*, I Abt., Bd. 1/1, p. 410 (*Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie...*). [G.W.F. Hegel, *Grundlinien...*, cit., § 267.]

re, il sentimento civico, l'istituzione della famiglia e le istituzioni sociali come tali si rapportino al sentimento politico e alla costituzione politica e si connettano ad essi [...]. Ciò ch'è rilevante è che Hegel dappertutto fa dell'idea il soggetto e del soggetto propriamente detto, reale, quale il "sentimento politico", fa il predicato. Ma lo sviluppo procede sempre dalla parte del predicato » [70].

Allo stesso modo procede Marx nella critica del § 279 in cui Hegel dimostra la necessità del monarca. Egli scrive: « Se Hegel avesse preso, come punto di partenza, i soggetti reali come basi dello Stato, non avrebbe trovato necessario di soggettivare in guisa mistica lo Stato. "La soggettività", dice Hegel, "è nella sua verità soltanto come *soggetto*, la personalità soltanto come *persona*". Anche questa è una mistificazione. La soggettività è una determinazione del soggetto, la personalità una determinazione della persona. Invece di concepirle come predicati dei loro soggetti, Hegel fa indipendenti i predicati e li lascia poi tramutarsi, in guisa mistica, nei loro soggetti » [71].

Questa mistificazione idealistica ha come unico scopo la furbesca giustificazione, con architetture speculative (spekulativ konstruierend), di una istituzione reazionaria. Ciò che nel linguaggio « dell'uomo comune » sarebbe, dice Marx, la semplice constatazione di un empirico *factum brutum*, e cioè il dato che: « il monarca ha il potere sovrano, la sovranità; la sovranità fa ciò che vuole », si trasforma in Hegel nella pseudologica costruzione di una pretesa necessità: « La *sovranità* dello Stato è il monarca. La sovranità è "l'*autodeterminazione* astratta, perché senza fondamento della volontà, nella quale si trova l'estremo

[70] Ivi. [Cfr. K. Marx, *Critica della filosofia...*, in Marx-Engels, *Opere complete*, cit., v. III, p. 11.]
[71] Ivi, p. 425. [Ivi, p. 26.]

della decisione" » [72]. Marx aggiunge: « Di tutti gli attributi del monarca costituzionale nell'odierna Europa, Hegel fa delle assolute autodeterminazioni *della volontà*. Non dice: la volontà del monarca è la decisione ultima; bensí: la decisione ultima della volontà è — il monarca. La prima frase è empirica, la seconda stravolge il fatto empirico in un assioma metafisico. Hegel mescola i due soggetti, la sovranità "come soggettività certa di se stessa" *e* la sovranità "come autodeterminazione *senza fondamento* della volontà, come volontà individuale", per costruire l' "idea", come "*un* individuo". S'intende bene che questa soggettività certa di se stessa deve anche volere *realmente*, deve volere anche come unità, come individuo. Ma chi ha anche mai dubitato che lo Stato agisca attraverso individui? Se Hegel voleva spiegare che lo Stato deve avere *un* individuo come rappresentante della sua unità individuale, non ne avrebbe ricavato il *monarca* » [73].

Questo inizio della critica marxiana alla dialettica idealistica ha, tanto dal punto di vista storico quanto da quello filosofico-sistematico, un significato enorme. In primo luogo Marx indica cosí la connessione che c'è tra il fondamento filosofico complessivo di Hegel e i lati reazionari della sua dottrina della società. Egli dimostra che, in ultima istanza, è l'idealismo che rende possibili ed ha per conseguenze quelle pseudorazionali, mistiche costruzioni concettuali, alle quali deve ricorrere la giustificazione del sistema prussiano della Restaurazione. Egli mette in chiaro, in maniera incontrovertibile, che gli argomenti di questa restaurazione si dimostrano nulli non appena si mandi in frantumi la loro base filosofica. Con ciò è dimostrato che l'accomodamento di Hegel non è qualcosa di esteriore, di

[72] [Ivi, p. 28.]
[73] Ivi, pp. 428-429. [Ivi.]

casuale rispetto al quale il « vero », l'esoterico significato della sua dottrina non viene toccato, ma, al contrario, che tale accomodamento è radicato « nell'insufficienza del suo principio » stesso: nell'idealismo.

In secondo luogo, la critica di Marx, che ha una portata ben superiore alla sua occasione immediata, contiene i princípi fondamentali di un generale e onnilaterale superamento di ogni forma di idealismo dei concetti: giacché quel separare e quello scambiare di soggetto e predicato; quell'ipostatizzare determinazioni predicative in sostanze che presuntamente esistono per sé, non sono propri solo dell'idealismo nella versione hegeliana. Lo si ritrova in altra forma anche in Platone, e cioè nell'ipostatizzazione dell'*eidos* in un luogo trascendente al di là della realtà, come pure, in forma ancora diversa, cioè in un'accezione soggettivistica, in Kant, per il quale le categorie del mondo reale (causalità, molteplicità ecc.) staccate dalla materia di cui sono le determinazioni piú generali, compaiono come « puri concetti dell'intelletto ». Marx coglie cosí dunque, con un sol colpo, proprio il punto in cui le piú diverse fondazioni dell'idealismo, tanto di quello oggettivo quanto di quello soggettivo, che considerate superficialmente appaiono assolutamente opposte, concordano: premesso, ovviamente, che le argomentazioni non siano fatte semplicemente in maniera scettico-sensualistica (come Berkeley), ma procedano da un fraintendimento speculativo del rispecchiamento concettuale del realiter [74] universale.

Il successivo, ulteriore sviluppo di questa critica dell'idealismo da parte di Marx, la sua importanza nel complessivo perfezionamento della dialettica materialistica fino al *Capitale,* fino ai *Quaderni filosofici* di Lenin, ecc. non

[74] [Il termine è dell'autore.]

può in questo contesto essere neppure accennata. Vogliamo qui solo ricordare che i passi di significato metodologico centrale e fondamentale della *Sacra famiglia* la cui valutazione esula però dai termini di questo lavoro, rappresentano il gradino immediatamente successivo di questi importanti aspetti della marxiana critica dell'idealismo. « Se io, dalle mele, pere, fragole, mandorle, reali, mi formo » dice Marx appunto in un passo di quell'opera, « la rappresentazione generale "*frutto*", se vado oltre e *immagino* che "*il* frutto", la mia rappresentazione astratta, ricavata dalle frutta reali, sia un'essenza esistente fuori di me, sia anzi l'essenza *vera* della pera, della mela, ecc., io dichiaro — con espressione *speculativa* — che "*il* frutto" è la "*sostanza*" della pera, della mela, della mandorla, ecc. [...]. Io dico quindi [...] l'essenziale, in queste cose, non sarebbe la loro esistenza reale, sensibilmente intuibile, ma l'essenza che io ho astratto da esse e ad esse ho attribuito, l'essenza della mia rappresentazione, "*il* frutto" [...]. Ma tanto è facile produrre, partendo dalle frutta reali la rappresentazione astratta "*il* frutto", quanto è difficile produrre, partendo dalla rappresentazione astratta "*il frutto*", frutta reali [...]. Il filosofo speculativo rinuncia quindi all'astrazione *del* "frutto", ma vi rinuncia in un modo *speculativo*, *mistico,* cioè con la parvenza di *non* rinunciarvi [...]. Egli ragiona all'incirca come segue: Se la mela, la pera, la mandorla, la fragola non sono in verità altro che "*la* sostanza", "*il* frutto", ci si chiede come avviene che "*il* frutto" mi si presenti ora come mela, ora come pera, ora come mandorla; ci si chiede donde venga questa *parvenza* della *molteplicità* che contraddice così evidentemente la mia intuizione speculativa dell'*unità*, "*della* sostanza", "*del* frutto". Questo avviene, risponde il filosofo speculativo, perché "*il* frutto" non è un'essenza morta, indistinta, immobi-

le, ma un'essenza vivente, autodistinguentesi, in moto »[75]. Questa critica marxiana dell'idealistico ipostatizzare i concetti, dell'idealistico dilatarsi delle astrazioni in essenze autonome, ha dunque inizio nella critica della hegeliana filosofia del diritto e dello Stato del '43. Essa è la premessa a che l'unità di universale e particolare possa essere concepita dal marxismo in modo dialettico-materialistico, e cioè, per la prima volta, in modo scientifico.

Con ciò abbiamo anche accennato al terzo punto cui in connessione con l'inizio della marxiana critica di Hegel bisogna badare: già gli scritti del '43 indicano in maniera assai chiara che il materialismo dialettico è tutt'altro che una sintesi eclettica di dialettica hegeliana e materialismo feuerbachiano, e che invece il capovolgimento, il « porre sui piedi » la filosofia hegeliana che « stava sulla testa », ha qualitativamente e fondamentalmente modificato la dialettica *in quanto tale*. Fin dall'inizio non si tratta, nella genesi del marxismo, di cancellare semplicemente la mistificazione dello « Spirito del mondo » e altri concetti della filosofia hegeliana, e di conservarne però il metodo, combinandolo tutt'al piú ecletticamente con un fondamento scientifico-naturale o con analisi economiche e sociologiche: deve essere invece sviluppato un metodo fondamentalmente nuovo e *opposto* alla dialettica hegeliana[76].

Agli inizi del '43 questo metodo non è in alcun modo presente: in quel momento è stato solamente compiuto

[75] *Die Heilige Familie*, *MEGA*, I Abt., Bd., III, pp. 227 sgg. (cap. V, 2: *Das Geheimnis der spekulativen Konstruktion*). [K. Marx-F. Engels, *La sacra famiglia*, cit., p. 71-72.]

[76] Vgl. hierzu die Ausführungen von Marx über das Verhältnis seiner dialektischen Methode zur hegelschen idealistischen Dialektik im Nachwort zur 2. Auflage des *Kapital*, Berlin, 1947, pp. 17 sgg. [Su questo si vedano, nel Poscritto alla seconda edizione del *Capitale*, (1873) le indicazioni di Marx circa il rapporto che il suo metodo dialettico ha con la dialettica idealistica di Hegel.]

il primo, anche se evidentemente decisivo, passo per la sua creazione. Nell'ambito dei manoscritti in questione, questa acquisizione metodologica del giovane Marx, nonostante il suo enorme significato storico-filosofico, è ancora totalmente subordinata alla critica democratico-rivoluzionaria della dottrina hegeliana della società. Infatti anche se in essi il punto di vista materialistico gioca già un ruolo significativo, manca ancora però l'elemento piú importante, il punto di vista di classe del proletariato.

La critica di Marx, corrispondentemente al proposito iniziale, si rivolse dapprima contro le condizioni reazionarie della Prussia, che venivano giustificate nella filosofia del diritto e dello Stato di Hegel. Ciò emerge in maniera particolarmente evidente dalla critica distruttrice della mistica hegeliana, della sua deduzione, pretesamente dialettica, e in realtà speculativa, della monarchia, della camera alta, del maggiorascato e dei privilegi di nascita ad esso connessi. Nel modo che abbiamo esposto Marx si riallaccia qui alle *Tesi provvisorie* di Feuerbach ed ironicamente riassume cosí le sue osservazioni: « All'apice dello Stato politico è ovunque la nascita che fa di determinati individui le incarnazioni dei piú alti compiti dello Stato. Le supreme funzioni statali coincidono con l'individuo, per nascita; cosí come la situazione dell'animale, il suo carattere e il suo modo di vivere ecc., gli sono immediatamente congeniti. Lo Stato, nelle sue piú alte funzioni, assume una realtà *animale*. La natura si vendica su Hegel del disprezzo dimostratole. Se la materia non deve essere piú niente per se stessa di fronte all'umana volontà, la umana volontà non conserva piú niente per sé all'infuori della materia [...]. In questo sistema la natura *fa* direttamente dei re, fa direttamente dei *pari* ecc., come fa degli occhi e dei nasi. Il sorprendente è di considerare come prodotto im-

mediato della specie fisica ciò ch'è soltanto prodotto della specie cosciente di sé [...]. Se è la nascita, a differenza delle altre determinazioni, che dà immediatamente all'uomo una posizione, è cosí il *suo corpo* che ne fa *questo determinato* funzionario della società. Il *suo corpo* è il suo diritto *sociale*. In questo sistema la *dignità corporale dell'uomo* o la *dignità del corpo umano* [...] appare in modo che delle dignità determinate, e per vero le supreme dignità sociali, *sono le dignità di corpi determinati, predestinati* dalla *nascita* »[77].

Si può qui ancora una volta notare chiaramente quale accento fortemente materialistico presenti questa critica dell'idealismo hegeliano. Dopo lo smascheramento della mistica assurda della metodologia idealistica hegeliana viene poi mostrato come l'altra faccia di questo idealismo è una apologia addirittura biologica dei privilegi di nascita, che nega l'elemento specifico dell'uomo, il suo essere condizionato socialmente in quanto « prodotto della specie cosciente di sé ». Il contenuto politico di questa critica non è ancora a questo punto un contenuto proletario-socialista: la critica risulta ancora mossa dal punto di vista della democrazia rivoluzionaria e si rivolge fondamentalmente contro le istituzioni feudali-corporative.

Nello stesso senso si muovono le affermazioni nelle quali Marx critica il ruolo esagerato che la filosofia dello Stato di Hegel, mentre dimostra disprezzo per l'opinione pubblica, accorda alla burocrazia. « È caratteristico », dice Marx, « che Hegel, che ha tanto rispetto per lo spirito dello Stato, lo spirito etico e la coscienza dello Stato, lo disprezzi espressamente allorché esso spirito gli si presenta in forma reale, empirica. È questo l'enigma del misticismo.

[77] *MEGA*, I Abt., B. I/1, p. 526. (*Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie...*, ad § 307). [K. Marx, *Critica della filosofia...*, in Marx-Engels, *Opere complete*, cit., v. III, pp. 118-119.]

La stessa astrazione fantastica, che ritrova la *coscienza dello Stato* nell'inadeguata forma della *burocrazia*, di una gerarchia del sapere, e che acriticamente prende questa inadeguata esistenza per reale esistenza *pienamente valida*, la stessa mistica astrazione concede imperturbabile che lo spirito reale, *empirico* dello Stato, la *coscienza pubblica*, sia un mero pot-pourri di "pensieri e punti di vista dei molti". Come essa sostituisce alla burocrazia un ente estraneo, così lascia al vero ente l'inadeguata forma del fenomeno. Hegel idealizza la burocrazia ed empiricizza la coscienza pubblica »[78]. In un altro passo nota Marx ironicamente: « A Hegel non spiacerebbe di fare della seconda camera la camera dei funzionari statali *pensionati* »[79]. In tutte queste affermazioni abbiamo a che fare con l'insorgere di una chiara e decisa coscienza del « citoyen » contro lo Stato autoritario e la sua ideologia.

L'attacco centrale contro la concezione hegeliana dello Stato è storicamente fondato. Marx tratta particolareggiatamente la differenza tra classi medievali e moderne: nel medioevo, egli precisa, « *gli stati della società civile* in genere e *gli Stati in senso politico* erano identici »[80]. Ma lo sviluppo storico procede oltre questa identità. Già nella monarchia assoluta questa identità viene scossa; ma « soltanto la rivoluzione francese condusse a termine la trasformazione degli *Stati politici* in *sociali*, ovvero fece delle *differenze di stato* della società civile soltanto delle differenze *sociali*, differenze della vita privata, che sono senza significato nella vita politica. Fu con ciò compiuta la separazione di vita politica e di società civile »[81].

Hegel ha per primo visto questa separazione. Questo

[78] Ivi, p. 473 (ad § 301). [Ivi, pp. 68-69]
[79] Ivi, p. 548 (ad § 310). [Ivi, p. 139.]
[80] Ivi, p. 487 (ad § 303). [Ivi, p. 81.]
[81] Ivi, p. 497 (ad §§ 306-307). [Ivi, p. 90.]

è l'elemento giusto, profondo nella sua filosofia della società; è particolarmente significativo in Hegel che egli senta la separazione fra la società civile e la vita politica, lo Stato politico, come una opposizione: « egli [...] » dice Marx, « ha opposto l'universale in sé e per sé dello Stato al particolare interesse e al bisogno della società civile. In una parola, egli espone dovunque il *conflitto* di società civile e Stato [...]. Hegel sa della separazione di società civile e di Stato politico » [82].

L'errore centrale della concezione di Hegel consiste però nel fatto che di fronte a questa opposizione irrisolvibile si accontenta di una soluzione apparente: « poiché », continua Marx, « non vuole nessuna separazione *della vita civile dalla vita politica* », dimentica di aver qui definita una opposizione, e trasforma quindi « gli stati civili, come tali, in Stati politici, ma ancora soltanto secondo l'aspetto del potere legislativo, così che la loro stessa attività è la prova della separazione » [83]. Tutto questo errore si basa sul fatto che Hegel tenta di interpretare una vecchia concezione del mondo nel senso di una nuova e in tal modo dà necessariamente vita ad un ibrido, ad un complesso di assurde contraddizioni. L'errato fondamento ideologico porta dunque necessariamente ad assurdità logiche. Hegel, dice Marx, « fa l'*elemento di Stato* espressione della *separazione* ma, al tempo stesso, questo elemento dev'essere il rappresentante di un'identità che non c'è. Hegel sa la separazione di società civile e di Stato politico, ma vuole espressa all'interno dello Stato l'unità del medesimo, e ciò deve effettuarsi in modo che gli stati della società civile formino contemporaneamente, come tali, l'elemento *di*

[82] Ivi, p. 489 (ad § 303). [Ivi, p. 83.]
[83] Ivi. [Ivi.]

Stato della società legislativa »[84]. Come si vede una impossibilità logica.

In questo passo è di nuovo evidente l'opposizione insanabile tra Hegel e il giovane Marx. Per Hegel le corporazioni valgono come piena realtà del moderno sviluppo dello Stato, per Marx significano, invece, solo il suo primo inizio. Secondo Hegel esse rappresentano una sintesi tra Stato e società civile — sia pure al prezzo di una costruzione logicamente insostenibile che può in apparenza essere celata dal misticismo della dialettica idealistica — secondo Marx, invece, esse rappresentano la contraddizione posta tra Stato e società civile. Cosí la concezione complessiva di Hegel è conservatrice, quella di Marx è rivoluzionaria e d'opposizione.

Però, nonostante ciò, non è ancora certo concluso il rovesciamento critico qui compiuto della concezione hegeliana della società. Marx, soffermandosi sul problema centrale del rapporto tra società civile e Stato, nota che Hegel ha posta sulla testa la relazione fondamentale: « famiglia e società civile *si* fanno esse stesse Stato. Esse sono l'agente. Secondo Hegel esse sono, al contrario, *agite* dall'idea reale: non è la loro propria vita che le unisce allo Stato, ma è al contrario la vita dell'idea ad averle prodotte da sé; e invero esse sono [la] finità di questa idea; esse debbono la loro esistenza ad uno spirito altro dal loro »[85]. E Marx, anche in questo caso rifacendosi metodologicamente alle *Tesi provvisorie* di Feuerbach, trae da questa constatazione le conseguenze filosofiche: « Lo Stato politico non può essere senza la base naturale della famiglia e la base artificiale della società civile, che sono la sua conditio sine qua non. Ma la condizione viene posta come il condizio-

[84] Ivi, p. 490. [Ivi.]
[85] Ivi, p. 407 (ad § 262). [Ivi, p. 9.]

nato, il determinante come determinato, il producente come prodotto del suo prodotto; l'idea reale si umilia nella "finità" della famiglia e della società civile soltanto per produrre e godere — dal superamento di essa finità — la sua infinità [...]. Il fatto, da cui si parte, non è inteso come tale, ma come risultato mistico [...]. In questo paragrafo [262, *G.L.*] è depositato tutto il mistero della filosofia del diritto e della filosofia hegeliana in generale »[86].

Se Marx in questo modo rimette sui piedi la filosofia hegeliana della società che stava sulla testa, certo questa operazione sta in connessione strettissima con la sua concezione rivoluzionaria dello sviluppo. E proprio qui, nella sua concezione dell'idea di sviluppo, sta il punto in cui egli, per la prima volta, supera la rivendicazione democratico-radicale di abbattere lo Stato assolutistico e feudale, ed inizia ad intravvedere ormai le irrisolvibili contraddizioni della sviluppata democrazia borghese e del suo Stato politico. Nella critica rivolta contro la miseria teorica di Hegel e contro le interne contraddizioni che ci sono tra la sua [di Hegel] comprensione parzialmente corretta del rapporto tra società civile e Stato e la sua interpretazione mistica e acritica delle proprie giuste intuizioni, Marx, riferendosi in particolare al problema dell'assemblea legislativa di cui Hegel concettualmente non è in grado di venire a capo, dice: « "Il potere legislativo" è la totalità dello Stato politico, e perciò precisamente la sua *contraddizione* resa manifesta. Esso è dunque altrettanto la sua [dello Stato] dissoluzione *posta*. Princípi del tutto diversi fan carambola in esso [...]. Ma *in verità* è l'antinomia di *Stato politico* e di *società civile* [...]. Il potere legislativo è la rivolta *sedata* »[87]. L'errore principale di Hegel consiste,

[86] Ivi, p. 408. [Ivi, pp. 9-10]
[87] Ivi, pp. 509-510 (ad § 307). [Ivi, p. 102.]

aggiunge Marx, in questo, che egli non vede o non vuole ammettere le essenziali contraddizioni qui presenti, come l'autocontraddizione dello Stato politico con se stesso, e quel che di queste connessioni egli intravede, lo concepisce perciò semplicemente « come la *contraddizione del fenomeno* » epperò « come *unità nell'essenza, nell'idea* » [88].

La critica di Hegel qui sviluppata procede ancora piú avanti, fino ai problemi piú decisivi e generali della dottrina dialettica della contraddizione in generale. Abbiamo già visto che Marx nella trattazione delle corporazioni, respinge il ruolo di mediazione loro assegnato da Hegel e pone invece al posto di quello lo scontro ed il conflitto. Scorgendo dunque qui estremi reali, reali contraddizioni ed il loro necessario venire a collisione, Marx inizia, andando ormai oltre la sfera della filosofia della società, a combattere la hegeliana forma del superamento delle contraddizioni in generale. Egli afferma infatti, esprimendo chiaramente la sua concezione rivoluzionaria dello sviluppo: « Questo sistema [hegeliano, *G.L.*] di mediazione procede anche come quell'uomo che vuole battere l'avversario, ma deve anche proteggerlo, d'altra parte, contro altro avversario dai colpi, e cosí in questa doppia occupazione non giunge a compiere la sua faccenda [...]. Estremi reali non possono mediarsi fra loro, proprio perché sono reali estremi. Ma neanche abbisognano di alcuna mediazione, ché sono di opposta natura. Non hanno niente di comune l'uno con l'altro, non si richiedono l'un l'altro, non si integrano l'un l'altro. L'uno non ha nel suo seno brama, bisogno, anticipazione dell'altro » [89].

In tal modo il giovane Marx si è incamminato lungo una via che conduce alla forma sviluppata di una dialettica

[88] Ivi. [Ivi.]
[89] Ivi, p. 506 (ad § 307). [Ivi, p. 99.]

nuova, quella materialistica, nella quale non solo è liquidato l'idealismo hegeliano, ma anche le singole categorie essenziali della *Logica* di Hegel, come quella del superamento delle contraddizioni, subiscono, nel loro capovolgimento materialistico, una fondamentale, qualitativa rielaborazione. Nel *Capitale* Marx constata che la via lungo la quale si risolvono contraddizioni reali, non consiste nella forma logico-astratta del loro superamento, ma nel fatto che viene creata « la forma entro la quale esse si possono muovere [...], nelle quali quella contraddizione si realizza e insieme si risolve » [90]. Evidentemente questo concetto non lo troviamo nella sua sviluppata maturità nei manoscritti del '43. Si vede però benissimo che Marx, superando la idealistica dialettica hegeliana, compie qui già il primo passo in questa direzione.

4. *Dalla democrazia rivoluzionaria al socialismo proletario*

A quegli studi si riallacciano immediatamente i contributi di Marx per gli *Annali franco-tedeschi*. Essi furono l'epistolario con Ruge, Feuerbach e Bakunin (marzo-settembre '43), e i saggi *La questione ebraica* (autunno '43) e *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione* (inizio '44) [91]. Le acquisizioni piú importanti della critica di Hegel fatta nei manoscritti che abbiamo esaminato, e cioè in primo luogo il capovolgimento materiali-

[90] *Kapital* I, Erster Abschnitt, 3. Kapitel, 2 a, Berlin, 1947, p. 109. [K. Marx, *Il capitale*, Roma, 1967, trad. Delio Cantimori, v. I, p. 136.]

[91] *Ein Briefwechsel von 1843*, *MEGA*, I Abt., Bd. I/1, pp. 555 sgg; *Zur Judenfrage*, *MEGA*, I Abt., Bd. I/1, pp. 576 sgg; *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, *MEGA*, I Abt., Bd. I/1, pp. 607 sgg. [Il primo ed unico fascicolo dei *Deutsch-Französische Jahrbücher*,

stico del rapporto tra società civile e Stato e, in secondo luogo, la scoperta dell'intima contraddittorietà dello Stato politico (cioè borghese), costituirono il punto di partenza di questi nuovi lavori. Entrambe queste riflessioni spinsero alla chiarificazione teorica sulle prospettive della imminente rivoluzione tedesca. Certamente il giovane Marx vedeva allora assai piú chiaramente e concretamente che non al tempo della *Gazzetta renana* le forze motrici della rivoluzione e i suoi obiettivi.

Anche questa volta si trattò per lui del compito di unificare le forze rivoluzionarie, con la differenza però che questa volta egli mirò in maniera piú esplicita alle forze democratico-radicali. La concezione fondamentale, secondo la quale la rivoluzione che si stava preparando in Germania sarebbe stata borghese democratica, rimase sostanzialmente immutata; mentre però molto piú radicali e concreti apparvero la sua essenza, il suo metodo e i suoi scopi.

Soprattutto Marx pervenne adesso alla chiarezza su quali fossero le forze della società che sole avrebbero saputo condurre l'imminente rivoluzione tedesca alla vittoria e al compimento. In questo consiste dunque il punto di svolta qualitativamente nuovo del suo sviluppo: gli *Annali franco-tedeschi* rispecchiano la crescente consapevolezza dell'importanza della lotta rivoluzionaria delle masse popolari, fino al definitivo, chiaro orientamento verso il proletariato. Con ciò Marx raggiunse definitivamente il punto di vista di classe che gli consentí la fondazione del materialismo storico e dialettico.

diretti da Marx e Ruge, apparve a Parigi nel febbraio 1844. L'edizione italiana degli *Annali franco-tedeschi* è a cura di G.M. Bravo, Milano, 1965. I due saggi fondamentali che Marx vi pubblicò: *La questione ebraica* e la *Critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, erano già stati tradotti da L. Firpo in K. Marx, *Scritti politici giovanili*, già citati ed ora in Marx-Engels, *Opere complete*, cit., v. III, pp. 158-189, della cui traduzione ci siamo per lo piú serviti in questo volume.]

Le premesse soggettive anche di questo sviluppo si possono individuare in lui assai presto. In tale contesto dev'essere menzionato già il suo piú antico scritto di lotta immediatamente politico: lo smascheramento cioè della nuova direttiva sulla censura con la quale Federico Guglielmo IV, nel dicembre del '41, simulò la volontà di un uso piú liberale della censura, mentre contemporaneamente la campagna contro ogni libero pensiero assumeva in Prussia forme sempre piú dure [92]. In questo scritto Marx mise sarcasticamente in luce le vere intenzioni della reazione che si nascondevano dietro le parole della direttiva. Alla fine egli affermò che c'erano solo due possibilità: o gli scrittori progressisti avrebbero acquisito nei fatti, grazie a questa direttiva del re, la maggiore libertà che avevano sperato, oppure essi, nel caso queste speranze fossero andate deluse, sarebbero pervenuti ad una piú forte consapevolezza politica: in ogni caso avrebbero realizzato un progresso: « o nella libertà reale o nella libertà ideale, nella *coscienza* » [93].

Viene qui alla luce un tratto estremamente importante del carattere politico di Marx, una qualità che lo differenzia da tutti gli altri intellettuali d'opposizione di allora. Mentre la media degli scrittori liberali del Vormärz era solita, di volta in volta, lamentarsi per l'aperta repressione o lasciarsi ingenuamente abbindolare dalle apparenti concessione della reazione, Marx considerava sin da principio tutte le misure del regime, quelle palesemente odiose come anche quelle in apparenza concilianti e accondiscendenti, esclusivamente dal punto di vista del rafforzamento e del consolidamento della coscienza delle forze di opposizione

[92] *MEGA*, I Abt., Bd. I/1, pp. 151 sgg. (*Bemerkungen über die neueste preussische Zensurinstruktion*). [K. Marx, *Osservazioni di un cittadino renano...*, cit.]
[93] Ivi, p. 173. [Ivi, p. 53.]

liberali, e dunque come involontarie misure di sostegno della rivoluzione democratica. Questo atteggiamento, in cui assai precocemente si manifestò l'indomabile ottimismo rivoluzionario di Marx, e la sua profonda concezione dialettica della lotta tra progresso e reazione e, connessa a ciò, la sua sovrana maestria in tutte le questioni di tattica, lo mise in grado di orientarsi assai rapidamente verso il proletariato nel momento in cui gli divenne chiara la viltà della borghesia, la sua incapacità di imporre i suoi obiettivi in modo rivoluzionario e contro l'opposizione del dispotismo dominante.

E ciò avvenne ben presto dopo l'abbandono del suo posto di redattore. Già l'atteggiamento dei grandi borghesi azionisti della *Gazzetta renana,* la loro tendenza a placare le autorità con un opportunistico mutamento di linea e la loro pretesa che Marx collaborasse a tale svolta, dovettero essere valutati da lui come un sintomo. Ancora piú sintomatico è che l'audacia, l'accortezza e l'elasticità di Marx nel comportamento verso la censura non ebbero eguali nella stampa di opposizione tedesca di allora. Come scrisse Engels: « Avessero dieci giornali avuto lo stesso coraggio della *Rheinische* ed i suoi editori avessero speso qualche centinaio di talleri in piú per i costi di composizione e, già nel 1843, sarebbe stata impossibile in Germania la censura. Ma i proprietari tedeschi di giornali erano miserabili, paurosi piccolo-borghesi e la *Gazzetta renana* condusse la lotta da sola » [94].

Dopo tutte le cose sopra dette è di evidenza palmare che in queste circostanze Marx dovette rompere con la borghesia tedesca la cui miseria e inconsistenza già all'epoca del Vormärz — sintomaticamente simboleggiate dall'atteg-

[94] Engels, *Karl Marx*, cit., p. 145. [F. Engels, *Karl Marx*, cit., p. 145.]

giamento meschino degli azionisti del giornale — annunziavano tutta la problematica della rivoluzione tedesca del '48. Marx, già quale oppositore borghese-democratico, non aveva nulla in comune con i meschini interessi materiali della borghesia. La vessatoria legge sui furti di legna lo aiutò, come abbiamo visto, a compiere il cammino teorico dal giacobinismo di Marat a quello di Babeuf ed a schierarsi dalla parte dei diritti delle masse povere del popolo. Il giudizio sulla incapacità della borghesia tedesca di fare la rivoluzione dovette dunque necessariamente portare Marx a vedere nella attiva lotta rivoluzionaria delle masse povere del popolo anche la condizione per il compimento della rivoluzione tedesca.]

Quando fu ordinata la soppressione della *Gazzetta renana*, Marx scrisse nel gennaio del '43 a Ruge: « Io vedo nella soppressione della *Gazzetta renana* un *progresso* della coscienza politica e pertanto mi rassegno [...]. Sono stufo dell'ipocrisia, dell'idiozia, della brutale autorità e del nostro sottometterci, piegarci, del nostro volger le spalle e della nostra pedanteria [...]. In Germania non posso iniziare piú nulla [...]. Qui si falsifica se stessi » [95].

Che ciò non significhi un rifiuto in generale della Germania, ma sia invece specificamente rivolto contro la sua borghesia, sta a indicarlo assai chiaramente l'epistolario del '43 che apre gli *Annali franco-tedeschi*. La prima lettera, inviata a Ruge, è di Marx. Egli per la prima volta e senza mezzi termini, vi profetizza il maturare della rivoluzione democratica in Germania, di una rivoluzione mossa dalla vergogna delle condizioni tedesche: « Lei mi guarderà sorridendo e mi chiederà: cosa ci si è guadagnato? Non per vergogna si fanno le rivoluzioni. Io rispondo: la ver-

[95] *Marx an Ruge*, 25-I-1843, *MEGA*, I Abt., Bd. I/2, p. 294. [Marx *a Ruge*, lettera del 25 gennaio 1843, in *Werke*, v. 27, p. 415.]

gogna è già una rivoluzione; è realmente la vittoria della rivoluzione francese sul patriottismo tedesco, dal quale era stata vinta nel 1813. [...] E se una intera nazione si vergognasse realmente, essa sarebbe come il leone, che prima di spiccare il balzo si ritrae su se stesso » [96].

Ruge rispose a questa lettera in modo profondamente pessimistico. Egli citò le amare considerazioni sulla Germania fatte da Hölderlin nel suo *Iperione* ed affermò che i tedeschi non avrebbero mai fatto una rivoluzione: « essi sono da tempo storicamente rovinati. Che essi siano scesi dovunque in campo insieme con gli altri, non dimostra nulla [...]. La Germania non è l'erede sopravvissuto, ma l'eredità di cui impadronirsi. I tedeschi non contano mai secondo i partiti in lotta, ma secondo il numero delle anime da vendere » [97].

La replica di Marx a questa prospettiva pessimistica è straordinariamente interessante. Egli aveva deciso con non minor rabbia di Ruge l'abbandono della Germania e l'emigrazione in Francia. Eppure ciò che egli definisce « vergogna nazionale » non ha nulla in comune col pessimismo di Ruge e lo stato d'animo di Hölderlin, l'intellettuale disperato del Vormärz. Marx rispose infatti: « La sua lettera, carissimo amico, è una buona elegia, un canto funebre che toglie il respiro, ma politicamente non vale proprio nulla. Nessun popolo dispera, e anche se per lungo tempo dovesse sperare soltanto per stupidità, pure un giorno, dopo molti anni, per subita intelligenza adempirà tutti i suoi pii desideri » [98].

[96] *MEGA*, I Abt., Bd. I/1, p. 557. [*Marx a Ruge*, marzo 1843, in Marx-Engels, *Opere complete*, cit., v. III, p. 147.]

[97] Ivi, pp. 558-559. [*Ruge a Marx*, marzo 1843, in *La questione ebraica*, Roma, 1971, p. 16.]

[98] Ivi, p. 561. [*Marx a Ruge*, maggio 1843, in Marx-Engels, *Opere complete*, cit., v. III, p. 148.)

In questa controversia tra pessimismo e ottimismo viene alla luce in realtà una piú profonda contrapposizione e cioè quella tra orientamenti sociali fondamentalmente diversi. [Ruge e Marx vedevano entrambi la miseria della borghesia tedesca (nel linguaggio dell'epistolario: il filisteo)] Ma mentre Ruge rimase fermo al suo orientamento borghese liberale e conseguentemente estese la miseria del filisteo a tutto il popolo tedesco e appunto perciò disperò (ed in fin dei conti questa disperazione fu il preludio della sua futura capitolazione di fronte a Bismarck), Marx, appena intuí l'incapacità della borghesia tedesca di fare la rivoluzione, iniziò ad orientarsi verso alleati piú radicali, in grado di portare alla vittoria la rivoluzione non solo nella lotta contro l'assolutismo, ma anche contro le debolezze, la titubanza e la tendenza al compromesso del mondo filisteo tedesco, della borghesia.

Per questo nella sua risposta, Marx fu in grado di bollare molto piú severamente e piú concretamente di Ruge i filistei tedeschi: « Gli uomini che non si sentono uomini si moltiplicano per il loro signore, come un allevamento di schiavi o di cavalli. I signori ereditari sono il fine di questa società. Questo mondo appartiene ad essi [...]. Il mondo dei filistei è *il mondo politico* degli *animali*, e se ne dovessimo riconoscere l'esistenza non ci resterebbe che dar semplicemente ragione allo status quo. Secoli di barbarie lo hanno partorito e formato, ed ora esiste come sistema coerente, il cui principio è *il mondo disumanizzato*. [...]. L'Aristotele tedesco che volesse dedurre la sua politica dalle nostre condizioni, dovrebbe apporvi in testa: "L'uomo è un animale sociale, ma totalmente impolitico" » [99].

[99] Ivi, p. 562. [Ivi, p. 149.]

Eppure questa non è per Marx una condizione eterna. La concezione che egli sviluppa riallacciandosi a quanto già detto, sostiene che lo sviluppo sociale in Germania farà necessariamente nascere anche i nemici giurati del mondo filisteo: gli intellettuali che pensano e sono oppressi, e le sofferenti masse popolari che, concentrate dallo sviluppo industriale, iniziano a pensare. Se queste forze si alleassero, scoccherebbe l'ultima ora del dispotismo e del suo passivo completamento, il mondo filisteo. « Non dirà che valuto troppo il presente; e se tuttavia non dispero di esso è soltanto perché la sua situazione disperata mi riempie di speranza [...]. Richiamo la Sua attenzione sul fatto che i nemici del filisteismo, in una parola tutti gli uomini che pensano e soffrono, sono giunti ad una intesa per la quale in passato mancavano loro totalmente i mezzi [...]. Il sistema dell'industria e del commercio, della proprietà e dello sfruttamento degli uomini, ancor piú rapidamente dell'aumento della popolazione, conduce all'interno della società attuale ad una rottura che il vecchio sistema non può sanare, perché esso in generale non sana e non crea, ma unicamente esiste e gode. L'esistenza dell'umanità sofferente che pensa, dell'umanità pensante che viene oppressa, deve di necessità diventare insopportabile e indigeribile per il mondo animale dei filistei, che gode passivamente e ottusamente. » [100]

Qui vediamo assai chiaramente in che cosa consista la maggiore radicalità e concretezza con la quale Marx individuava in quel momento le forze sociali decisive della rivoluzione che si andava maturando. Allora, come precedentemente, il compito era quello della unificazione delle forze rivoluzionarie, come al tempo della *Gazzetta rena-*

[100] Ivi, p. 565. [Ivi, p. 153.]

na. La concezione della rivoluzione rimaneva, come allora, democratico-borghese. Ma ora Marx vede nelle masse sfruttate del popolo e negli intellettuali orientati in senso rivoluzionario e che si alleano con esse le forze decisive che, sole, possono compiere la rivoluzione.

Da questa svolta, che rappresenta il massimo di radicalità di cui il democratismo giacobino è in assoluto capace, derivò, non molto dopo e conseguentemente nel processo di sviluppo politico-filosofico di Marx, la concezione della guida proletaria della rivoluzione democratico-borghese e del trapasso di questa rivoluzione in quella proletario-socialista. Dapprincipio rapportata solamente alla Germania, come nello scritto *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione* e come chiarissimamente, alla vigilia del '48, nel *Manifesto* [101], tale concezione ha di per sé avuto la tendenza ad assumere validità universale per tutte le rivoluzioni borghesi che siano avvenute dopo che l'opposizione di classe tra borghesia e proletariato si sia sviluppata su scala mondiale ed, in seguito a ciò, la borghesia sia divenuta incapace di giocare un ruolo rivoluzionario. (La tattica bolscevica nella rivoluzione del 1905, la dottrina di Lenin e di Stalin della egemonia del proletariato

[101] « Auf Deutschland richten die Kommunisten ihre Hauptaufmerksamkeit, weil Deutschland am Vorabend einer bürgerlichen Revolution steht und weil es diese Umwälzung unter fortgeschritteneren Bedingungen der europäischen Zivilisation überhaupt und mit einem viel weiter entwickelten Proletariat vollbringt als England im 17. und Frankreich im 18. Jahrhundert, die deutsche bürgerliche Revolution also nur das unmittelbare Vorspiel einer proletarischen Revolution sein kann. » [« Sulla Germania i comunisti rivolgono specialmente la loro attenzione, perché la Germania è alla vigilia della rivoluzione borghese, e perché essa compie tale rivoluzione in condizioni di civiltà generale [Zivilisation] europea più progredite e con un proletariato molto più sviluppato che non avessero l'Inghilterra nel secolo XVII e la Francia nel XVIII; per cui la rivoluzione borghese tedesca non può essere che l'immediato preludio di una rivoluzione proletaria »: K. Marx-F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, trad. P. Togliatti, Roma, 1974, pp. 112-113.]

nella rivoluzione democratica e del trapasso della rivoluzione democratica in quella socialista, rappresentano uno sviluppo diretto di questa concezione di Marx nelle condizioni dell'epoca imperialistica.) [102]

Questo marxiano sviluppo della tradizione giacobina oltre l'orizzonte borghese, implica però fin dall'inizio anche un atteggiamento critico verso il socialismo utopistico. Essendosi Marx orientato verso le masse popolari quali uniche possibili realizzatrici della rivoluzione democratica, necessariamente gli rimase completamente estraneo l'atteggiamento degli utopisti che rifiutavano la lotta di classe proletaria e facevano appello alla ragione della borghesia. Vi si aggiunge, ad integrazione, il fatto che Marx, come scolaro materialistico di Hegel, e quindi avversario di Kant e di Fichte, dovette anche sul piano filosofico rifiutare il carattere di postulato astratto dei fini proclamati dagli utopisti, ed il loro metodo di avvicinarsi alla realtà con richieste ideali, senza essere in grado di indicare nella società esistente le reali condizioni per la loro realizzazione.

Coerente con questa posizione è il programma di unificazione che Marx ricapitolò nella lettera programmatica che concluse l'epistolario con Ruge, Feuerbach e Bakunin. Marx esige qui, soprattutto, una completa chiarificazione ideologica, una « riforma della coscienza » secondo la terminologia di Feuerbach. Questa riforma viene però concepita in un modo così materialisticamente conseguente, che da essa viene rigorosamente bandito ogni elemento « dogmatico », cioè ogni postulato astratto aggiunto dal di fuori alla realtà sociale. Non si devono imporre agli uomini né inventate convinzioni utopistiche né ideali; compito della

[102] Vgl. hierzu vor allem I.V. Stalin, *Über die Grundlagen der Leninismus. Fragen des Leninismus*, Moskau, 1947 (= Berlin, 1954, Hrsg.) pp. 9 sgg. [Su questo cfr. I.V. Stalin, *Questioni del leninismo*, (1926) in *Opere*, Roma, 1954, trad. Palmiro Togliatti, v. 8, pp. 34-35.]

rivista consiste piuttosto nel far chiarezza ai propri lettori sulla realtà stessa e sui bisogni e le idee che da essa provengono. « Nulla dunque ci impedisce di collegare la nostra critica con la critica della politica, con la presa di posizione nella politica, quindi con lotte *reali*, e di identificarla con esse. Allora non affronteremo il mondo in modo dottrinario, con un nuovo principio: qui è la verità, qui inginocchiati! Noi illustreremo al mondo nuovi princípi, traendoli dai princípi del mondo. Noi non gli diciamo: abbandona le tue lotte, sono sciocchezze; noi ti grideremo la vera parola d'ordine della lotta. Noi gli mostreremo soltanto perché effettivamente combatte, poiché la coscienza è una cosa che esso *deve* far propria, anche se non lo vuole. La riforma della coscienza consiste soltanto nel fatto che si fa conoscere al mondo la sua coscienza, che lo si ridesta dai sogni su se stesso, che gli si *spiegano* le sue proprie azioni. » [103]

Dal generale programma metodologico degli *Annali franco-tedeschi* risulta dunque che Marx respingeva lo astratto procedere dogmatico dei « socialisti volgari » ed in particolare la loro proclamazione di astratte richieste. Nel suo ricollegarsi al socialismo francese, avvenne cosí la stessa cosa precedentemente avvenuta quando si era avvicinato a Hegel e Feuerbach: anche in questo caso Marx si pose, sin dall'inizio, in maniera critica nei confronti del preesistente materiale di pensiero della sua epoca. Già *prima* di riallacciarsi al socialismo utopistico, egli possedeva i punti di vista decisivi che lo resero capace di superarlo criticamente. Il suo programma fu: identificarsi con forze reali; orientarsi verso le masse popolari in quanto forza piú attiva e rivoluzionaria della rivoluzione democratica.

[103] *MEGA*, I Abt., Bd. I/1, pp. 573 sgg. [*Marx a Ruge*, settembre 1843, in Marx-Engels, *Opere complete*, cit., v. III, p. 156.]

Con tale posizione sul finire del '43 egli giunse in Francia dove da un lato trovò, in una realtà capitalisticamente sviluppata, le organizzazioni del proletariato in lotta, e dall'altro si dedicò allo studio degli storici francesi della Restaurazione, che, per primi, avevano esposto la storia come storia di lotta di classe [104]. In tal modo in un brevissimo lasso di tempo gli si schiuse d'innanzi la missione storica del proletariato, una visione che da allora in poi determinò tutte le sue decisioni in campo politico e sociale, la prassi complessiva della sua attività rivoluzionaria, il carattere complessivo del suo contributo teorico e, in primo luogo e soprattutto, la sua critica appropriazione della precedente tradizione di pensiero socialista, della dottrina di Owen,

[104] [Nel volume I/1 delle *MEGA* sono raccolti appunti e note bibliografiche relative alle letture che Marx fece tra il luglio e l'agosto '43 a Kreuznach. In quel periodo Marx lesse non soltanto autori come Rousseau, Montesquieu e Machiavelli, ma anche storici reazionari o conservatori come Chateaubriand, Heinrich e Ranke. L'articolo scritto da Ranke sul suo *Giornale storico-politico*, pubblicato ad Amburgo tra il 1832 e il '36, dal titolo *Sulla restaurazione in Francia*, suggerí a Marx, come ha notato il Firpo, « una postilla particolarmente importante per la diretta connessione con la sincronia critica della *Filosofia del diritto di Hegel* ». In essa infatti Marx appuntò: « Sotto Luigi XVIII la costituzione è per grazia del re (carta costituzionale concessa dal re), sotto Luigi Filippo il re è per grazia della costituzione (monarchia concessa). Possiamo notare in generale che la trasformazione del soggetto in predicato e del predicato in soggetto, lo scambio fra il determinante e il determinato, è sempre la rivoluzione prossima. E ciò non solo dal lato rivoluzionario. Il re fa la legge (vecchia monarchia), la legge fa il re (nuova monarchia). Altrettanto vale per la costituzione. Altresí per quanto riguarda i reazionari. Il maggiorasco è legge dello Stato. Lo Stato vuole leggi di maggiorasco. Perciò Hegel, facendo dei momenti universali, presunti, dell'idea di Stato il soggetto e delle vecchie esistenze statuali il predicato, mentre nella realtà storica la cosa stava in termini opposti, vale a dire l'idea di Stato era sempre predicato di quelle esistenze, esprime soltanto il carattere generale dell'epoca, la *teologia politica* di essa. Accade lo stesso nel suo panteismo filosofico-religioso. Tutte le figure dell'irrazionale diventano cosí figure della ragione. Ma in via di principio vengono qui rese determinanti nella religione la ragione, e nello Stato l'idea di Stato. Questa metafisica è l'espressione metafisica della reazione, del vecchio mondo come verità della nuova concezione del mondo ». Cfr. Marx-Engels, *Opere complete*, cit., v. III, p. 144.]

Saint-Simon, Fourier e dei loro epigoni, e poi però anche lo studio e l'elaborazione critica della economia politica classica inglese.

5. *Gli « Annali franco-tedeschi »*

Abbiamo cosí anticipato lo sviluppo filosofico del giovane Marx, evidente negli *Annali franco-tedeschi*, principalmente allo scopo di far cenno al mutamento del punto di vista di classe che negli anni '43-44 si compí in Marx e che determinò la svolta qualitativamente decisiva nella formazione della sua visione del mondo. Bisogna ora tener conto del fatto che la comprensione della missione storica del proletariato non era ancora presente nell'epistolario con Ruge, Feuerbach e Bakunin e neppure nel suo scritto sulla *Questione ebraica*: tale missione fu affermata solo nella *Critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione* e anche qui ancora nella forma specificamente tedesco-filosofica di un feuerbachiano « reale umanesimo » radicalizzato sino all'estremo. Il passaggio alla definitiva concezione scientifica del socialismo proletario riuscí a Marx solo nel corso del 1844. Anche gli scritti degli *Annali franco-tedeschi* rappresentano dunque ancora documenti di una fase di passaggio.

Come abbiamo visto, Marx aveva iniziato la sua critica sovvertitrice e materialistica della dialettica hegeliana nella primavera-estate del '43 e, in connessione con ciò, era giunto al capovolgimento materialistico del rapporto tra società civile e Stato e alla comprensione dell'intima contraddittorietà dello Stato politico (borghese). Queste acquisizioni rappresentarono il punto di partenza degli *Annali franco-tedeschi* e vennero in essi ulteriormente ampliate e piú

chiaramente formulate. In questi scritti venne proseguita, naturalmente, la critica alle concezioni hegeliane e dei Giovani hegeliani, ma in un modo che simultaneamente indica la via della nuova verità.

Il saggio sulla *Questione ebraica* contiene la critica a Bruno Bauer. Marx vi espone l'intima contraddittorietà della società borghese facendo riferimento alla questione sollevata da Bauer circa la possibilità di una emancipazione degli ebrei nella presente società borghese. Bauer aveva posto il quesito in modo idealistico, religioso e teologico. Nella critica che gli fece, Marx mostrò la posizione della religione in generale nella società borghese e dimostrò che la religione, ebrea o cristiana che sia, è il rispecchiamento fantastico dei rapporti sociali. Al tempo stesso egli operò la fondamentale distinzione tra emancipazione politica ed emancipazione umana: quella politica è solo un progresso all'*interno* « dell'esistente ordinamento del mondo »; quella superiore, l'emancipazione umana cioè, presuppone invece la negazione « dell'autoalienazione umana », e quindi un ordine fondamentalmente nuovo della società. In tal modo, dapprima ancora terminologicamente nella forma del « reale umanesimo feuerbachiano », è espressa l'opposizione tra i risultati della rivoluzione borghese e della rivoluzione socialista; in tal modo è al tempo stesso acquisito anche il principio muovendo dal quale possono essere portate all'autorivelazione le interne contraddizioni della società borghese.

Gli ebrei tedeschi, poiché non accettano la religione di Stato, non hanno parità di diritti; essi pretendono la propria emancipazione politica. Di fronte a ciò Bauer dichiarò che in Germania nessuno era politicamente emancipato, e che la cosa dipendeva dal carattere religioso dello Stato, che conosceva solo privilegi. « Volendo essere

emancipato dallo Stato cristiano, l'ebreo pretende che lo Stato cristiano abbandoni il suo pregiudizio *religioso* »[105]; però da parte loro gli ebrei non sono disposti a rinunciare al *loro* pregiudizio religioso. « Lo Stato cristiano non può, per sua *essenza*, emancipare l'ebreo; ma, aggiunge Bauer, l'ebreo, per sua essenza, non può venir emancipato. Fino a che lo Stato rimane cristiano e l'ebreo ebreo, ambedue saranno egualmente incapaci tanto di concedere che di ricevere l'emancipazione »[106].

Da ciò seguirebbe che *entrambi*, ebrei *e* cristiani, dovrebbero in generale emanciparsi dalla religione ed edificare lo Stato non religioso (borghese-democratico), per poter ottenere entrambi in esso la loro emancipazione politica.

Marx indica, nella sua critica liquidazione di questa idealistica rappresentazione, che certo l'emancipazione *politica* dell'ebreo come pure del cristiano è « *l'emancipazione* dello *Stato* dalla religione », è cioè la sua rinuncia ad una religione di Stato, ma che questa emancipazione politica non potrebbe essere la conseguente emancipazione dalla religione, perché essa « non è il modo compiuto, senza contraddizioni, dell'emancipazione *umana* »[107]. « Il limite dell'emancipazione politica », aggiunge poi Marx, « appare immediatamente nel fatto che lo *Stato* può liberarsi da un limite senza che l'uomo ne sia *realmente* libero, che lo Stato può essere un *libero Stato* senza che l'uomo sia un *uomo libero* »[108].

Analogamente avviene se lo Stato (come in molti Stati nord-americani) abolendo il voto per censo, annulla *po-*

[105] *MEGA*, I Abt., Bd. I/1, p. 576 (*Zur Judenfrage*). [K. Marx, *Sulla questione ebraica,* in Marx-Engels, *Opere complete*, cit., v. III, pp. 158-159].
[106] Ivi, p. 577. [Ivi, p. 159.]
[107] Ivi, p. 582. [Ivi, p. 164.]
[108] Ivi. [Ivi.]

liticamente le classi proprietarie della società civile: in questo modo « la proprietà privata non solo non viene soppressa ma essa viene addirittura presupposta » [109].

Qui Marx esprime la chiara comprensione del fatto che la emancipazione politica (cioè la rivoluzione borghese) crea solo una democrazia formale, che proclama diritti e libertà che non possono realmente esistere nella società borghese. Concretamente, nel linguaggio degli *Annali* questo vuol dire: « Lo Stato sopprime alla sua maniera le differenze di *nascita*, di *condizione*, di *cultura*, di *professione*, dichiarando che nascita, condizione, cultura, professione non sono differenze politiche, proclamando ciascun membro del popolo partecipe in *egual misura* della sovranità popolare, senza riguardo a tali differenze, trattando tutti gli elementi della vita reale del popolo dal punto di vista dello Stato. Nondimeno lo Stato lascia che la proprietà privata, la cultura, la professione *operino* nel *loro* modo, cioè come proprietà privata, come cultura, come professione e facciano valere la loro *particolare* essenza. Ben lungi dal sopprimere queste differenze *di fatto*, lo Stato esiste piuttosto soltanto in quanto le presuppone, sente se stesso come *Stato politico* e fa valere la propria *universalità* solo in opposizione con questi suoi elementi » [110].

Nel carattere dell'emancipazione politica, che evidentemente si estende alla religione, si esprime contemporaneamente quella opposizione di società civile e Stato, che Hegel aveva intuitivamente enunziato, allor quando aveva dimostrato che lo Stato si costituisce quale universalità sugli elementi particolari [111]. « Lo Stato politico perfetto è per

[109] Ivi, p. 583. [Ivi, p. 165.]
[110] Ivi, p. 584. [Ivi, pp. 165-166.]
[111] Hegel, *Rechtsphilosophie*, I Ausg., p. 346. Per Marx cfr. ivi, p. 584. [Cfr. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie...*, cit., §§ 260-

sua essenza la *vita generica* dell'uomo, in opposizione alla sua vita materiale. Tutti i presupposti di questa vita egoistica continuano a sussistere *al di fuori* della sfera dello Stato, nella *società civile*, ma come caratteristiche della società borghese. » [112]

Da ciò risulta che il rapporto dello Stato politico verso la società civile è spiritualistico e che esso si rapporta a quella come il cielo alla terra. E questa scissione nella società capitalistica, fra vita spirituale e vita materiale reale si riferisce non soltanto al tutto ma divide ogni singolo uomo nello spiritualistico citoyen e nel materiale bourgeois, nel membro dello Stato e nel vivente individuo.

« Nella sua realtà *piú immediata*, nella società civile, l'uomo è un essere profano. Qui, dove per sé e per gli altri vale come individuo reale, egli è un fenomeno *non vero*. Viceversa nello Stato, dove l'uomo vale come ente generico, egli è il membro immaginario di una sovranità, è spogliato della sua reale vita individuale e riempito di una universalità irreale. » [113]

La differenza tra l'uomo religioso ed il cittadino è soltanto un modo particolare di manifestarsi di tale separazione. « La differenza tra l'uomo religioso e il cittadino è la differenza tra il commerciante e il cittadino, tra il salariato giornaliero e il cittadino, tra il proprietario fondiario e il cittadino, tra *l'individuo vivente* e il *cittadino*. La contraddizione nella quale si trova l'uomo religioso con l'uomo politico, è la medesima contraddizione nella quale si trova il *bourgeois* con il *citoyen*, nella quale si trova il

261. Commentando il contenuto di questi paragrafi della *Filosofia del diritto* di Hegel, Marx dice: « Hegel definisce perciò molto esattamente il rapporto dello *Stato politico* con la religione », *Sulla questione ebraica*, cit., p. 166.]

[112] Ivi, p. 584. [Ivi, p. 166.]

[113] Ivi. [Ivi, pp. 166-167.]

membro della società civile con la sua *pelle di leone politica.* »[114] Bauer aveva polemizzato contro la espressione religiosa di questa scissione, ma nella sua concezione aveva lasciato continuare ad esistere intatte le fondamentali opposizioni *mondane.*

Coerentemente con le precedenti conclusioni di Marx, in questa divisione e contraddittorietà che si riproduce in ogni individuo, il cittadino è il servitore del borghese, dell'*homme* della « dichiarazione dei diritti dell'uomo ». Marx indica come, paradossalmente, perfino nel pieno della rivoluzione francese, nella teoria e cioè in tutte le costituzioni e tra queste perfino in quella piú radicale — quella del 1793 — venne conservato questo rapporto, per cui « l'homme » viene distinto dal citoyen e *sopraordinato* a questo[115]. Certamente la prassi rivoluzionaria dei grandi anni rivoluzionari sta in contraddizione con questa teoria. Marx mette però in luce che in questo caso la prassi è solo l'eccezione e la teoria la regola[116]; il che vuol dire: la rivoluzione politica (borghese) per quanto nel suo periodo eroico aneli ad andar oltre il ristretto orizzonte borghese, deve, fino a che il sistema capitalistico continua a sussistere, ritornare nelle condizioni normali della società borghese, cioè alla sua contraddittorietà, al suo modo d'essere che divide l'uomo e lo estranea da sé. Ciò si esprime teoricamente nel fatto che « la vita politica è soltanto la garanzia dei diritti dell'uomo, dei diritti dell'uomo individuale [del borghese, *G.L.*], dunque deve essere abbandonata non appena contraddice al suo *scopo*, a questi diritti dell'uomo [...]. Che se poi si vuol considerare la prassi rivoluzionaria [l'eccezione, *G.L.*] come la giusta impostazione del

[114] Ivi, p. 585. [Ivi, p. 167.]
[115] Ivi, p. 592. [Ivi, p. 176.]
[116] Ivi, p. 596. [Ivi, p. 177.]

rapporto, rimane tuttavia da risolvere ancora l'enigma, perché nella coscienza degli emancipatori politici [nelle costituzioni, *G.L.*] il rapporto venga capovolto, e lo scopo appaia come mezzo, il mezzo come scopo »[117].

L'enigma si scioglie se si chiarisce l'essenza della rivoluzione francese. Questa rivoluzione abbatté il feudalesimo, liberò la coscienza del citoyen, oppressa e smembrata nella società feudale, raccolse lo spirito politico e lo costituí in Stato, come « sfera della comunità, dell'*universale* interesse del popolo, in una ideale indipendenza da quegli elementi *particolari* della vita civile »[118]. Ma, aggiunge Marx, questo « compimento dell'idealismo dello Stato fu contemporaneamente il compimento del materialismo della società civile. L'abbattimento del giogo politico fu contemporaneamente l'abbattimento dei legami che tenevano vincolato lo spirito egoista della società civile »[119]. Nello stesso momento dunque in cui la rivoluzione, alimentata dalle eroiche illusioni del citoyen, gettava con sforzi eroici le basi della moderna società borghese, essa fondava la contraddittorietà dello sviluppo sociale, la lacerazione dell'essere sociale, la scissione e l'autoalienazione dell'uomo al suo massimo grado. E da questa contraddittorietà deriva dunque il carattere dell'emancipazione politica, della liberazione, come unicamente essa è possibile nel quadro della società capitalistica. « L'uomo non venne perciò liberato dalla religione, egli ricevette la libertà religiosa. Egli non venne liberato dalla proprietà. Ricevette la libertà della proprietà. Egli non venne liberato dall'egoismo del mestiere, ricevette la libertà del mestiere. »[120] La lacerazione e la scissione dell'uomo non soltanto non furono

[117] Ivi. [Ivi, p. 179.]
[118] Ivi, p. 597. [Ivi, p. 180.]
[119] Ivi. [Ivi, p. 181.]
[120] Ivi, p. 598. [Ivi.]

dunque abolite dall'emancipazione politica ma anzi furono spinte dall'estremo.

Marx scorge ora la ragione di questa vita disumana nel fatto che a dominare è il denaro, « l'essenza, estraniata all'uomo, del suo lavoro e della sua esistenza » [121], che la società borghese è il mondo della proprietà privata, in cui tutto è merce e tutto è mercanteggiato; che il principio della società borghese è l'egoismo e le relazioni degli uomini tra loro sono caratterizzate dall'hobbesiano « bellum omnium contra omnes » [122]. Solo con la soppressione di queste condizioni d'esistenza si realizza l'emancipazione dell'uomo. « Solo quando il reale uomo, individuale riassume in sé il cittadino astratto, e come uomo individuale, nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali è divenuto *ente generico*, soltanto quando l'uomo ha riconosciuto e organizzato le sue "forces propres" come forze *sociali*, e perciò non separa piú da sé la forza sociale nella figura della forza *politica*, soltanto allora l'emancipazione umana è compiuta. » [123]

Ora che Marx, giunto all'altezza di questo punto di vista, pone e risolve il problema di Bauer dell'emancipazione religiosa, si dimostra quanta strada egli ha percorso dalla sua attività di redattore della *Gazzetta renana* nel breve arco di tempo di appena mezzo anno. Allora egli considerava ancora lo Stato feudale come lo Stato propriamente cristiano e Bisanzio quale suo rappresentante storico. Ora egli vede che lo Stato feudale « per nulla affatto è la realizzazione statale del cristianesimo » [124], che « lo Stato cristiano perfetto [...] è piuttosto lo Stato ateo, lo Stato

[121] Ivi, p. 603. [Ivi, p. 187.]
[122] Ivi, p. 586. [Ivi, p. 168.]
[123] Ivi, p. 599. [Ivi, p. 182.]
[124] Ivi, p. 587. [Ivi, p. 169.]

democratico, lo Stato che confina la religione tra gli altri elementi della società civile » [125]. Non Bisanzio, ma gli Stati Uniti appaiono ora a Marx come il perfetto Stato cristiano; poiché qui, nella democrazia borghese, « la stessa coscienza religiosa e teologica ha tanto piú valore religioso, teologico, quanto piú in apparenza è priva di importanza politica, di scopi terreni, affare dell'animo schivo del mondo, espressione della limitatezza intellettuale, prodotto dell'arbitrio e della fantasia, quanto piú è realmente una vita nell'aldilà. Qui il cristianesimo giunge ad esprimere *praticamente* il suo significato religioso-universale » [126].

Al tempo stesso però, lo spirito della religione ebraica ha parimenti un significato universale in questo mondo, quale si era sviluppato mediante l'emancipazione solo politica (borghese), giacché « la contraddizione in cui si trova la potenza politica pratica dell'ebreo con i suoi diritti politici, è la contraddizione della politica con la potenza del denaro in generale. Mentre la prima sta idealmente al di sopra della seconda, nel fatto ne è divenuta la serva [...]. Dalle sue proprie viscere la società civile genera continuamente l'ebreo » [127]. Essa lo genera, perché « *l'egoismo* è il principio della società civile », perché suo « dio *del bisogno pratico e dell'egoismo* è il *denaro* » [128]. Ma il denaro è « il geloso dio d'Israele, di fronte al quale nessun altro Dio può esistere. Il denaro avvilisce tutti gli dèi dell'uomo, e li trasforma in una merce. Il denaro è il *valore* universale, per sé costituito, di tutte le cose. Esso ha perciò spogliato il mondo intero, il mondo dell'uomo e la natura, del loro valore peculiare. Il denaro è l'essenza, estraniata all'uomo,

[125] Ivi. [Ivi.]
[126] Ivi, p. 590. [Ivi, p. 172.]
[127] Ivi, p. 603 [Ivi, p. 186.]
[128] Ivi. [Ivi, p. 187.]

del suo lavoro e della sua esistenza, e questa essenza estranea lo domina ed egli l'adora »[129].

Come può essere ora risolta la questione ebraica? Non come se lo immagina Bauer. « Noi non diciamo dunque agli ebrei, con Bauer: voi non potete essere emancipati politicamente senza emanciparvi radicalmente dal giudaismo. Piuttosto, diciamo loro: per il fatto che potete essere emancipati politicamente senza abbandonare completamente e coerentemente il giudaismo, per questo l'*emancipazione politica* stessa non è l'emancipazione *umana*. »[130] L'emancipazione politica deve invece acutizzare al massimo la contraddizione di Stato e società civile e, nell'individuo, quella tra *citoyen e bourgeois* e contemporaneamente scatenare totalmente l'egoismo; essa deve insomma creare anche le condizioni per cui da un lato il cristianesimo dispiega al massimo il suo carattere universale in quanto forma di coscienza religiosa della società, e dall'altro viene riprodotto anche lo spirito ebraico in una forma ancora piú sviluppata: poiché mediante la potenza del denaro, mediante il denaro come potenza del mondo, con o senza ebrei, lo spirito pratico ebraico è diventato lo spirito pratico dei popoli cristiani, « il dio degli ebrei si è mondanizzato, è divenuto il dio mondano »[131]. Se è necessario superarli *entrambi*, tanto questo Dio del mondo quanto il suo necessario completamento, ossia la religiosità cristiana diventata universale proprio tramite la sua mondanizzazione, ciò può essere solamente il risultato della emancipazione umana (socialista).

L'emancipazione umana è dunque al tempo stesso la « emancipazione della società dall'ebraismo », cioè dalla potenza del denaro. « Non appena la società perverrà a

[129] Ivi. [Ivi.]
[130] Ivi, p. 591. [Ivi, p. 173.]
[131] Ivi, p. 603. [Ivi, p. 187.]

sopprimere l'essenza *empirica* del giudaismo, il traffico e i suoi presupposti, l'ebreo diventerà *impossibile* perché la sua coscienza non avrà piú alcun oggetto, perché la base soggettiva del giudaismo, il bisogno pratico si umanizzerà, perché sarà abolito il conflitto dell'esistenza individuale sensibile con l'esistenza generica dell'uomo. » [132]

Se questo scritto offre un quadro ricco e articolato della intima, nell'ambito del capitalismo, insopprimibile contraddittorietà della società borghese, esso però non contiene nessun riferimento alle forze di classe che sole possono realizzare l'emancipazione umana. Su questo punto fa chiarezza ora la *Introduzione* alla *Critica della filosofia del diritto di Hegel* [133]. Soltanto in questo scritto viene tratta la conseguenza decisiva da quell'orientamento verso la lotta delle masse sfruttate del popolo, che, come abbiamo mostrato, era presente già nell'epistolario introduttivo degli *Annali*.

Questo nuovo scritto prende in primo luogo le mosse dal problema del superamento della religione. Marx mostra che nello sviluppo della società e con essa della filosofia, la critica della religione è l'inizio di ogni altra critica. Per la Germania, grazie a Feuerbach, questa critica della religione è essenzialmente conclusa; ma la cosa piú importante rimane ancora da fare: la critica e il superamento pratico, con il fine della totale emancipazione umana, di quella condizione sociale che genera la religione.

Marx fa qui valere soprattutto il decisivo punto di vista sociale e scientifico contro la limitatezza del principio antropologico feuerbachiano: « La religione è la co-

[132] Ivi, p. 606. [Ivi, p. 189.]

[133] *MEGA*, I Abt., Bd. I/1, pp. 607 sgg. (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*). [K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in Marx-Engels, *Opere complete*, cit., v. III, pp. 190-204.]

scienza di sé e il sentimento di sé dell'uomo che non ha ancora conquistato o ha già di nuovo perduto se stesso. Ma l'*uomo* non è un'entità astratta posta fuori del mondo. L'uomo è *il mondo dell'uomo*, lo Stato, la società. Questo Stato, questa società producono la religione, una *coscienza capovolta del mondo*, poiché essi sono un *mondo capovolto* » [134].

Questa critica al materialismo antropologicamente limitato, ritornerà poi, in una forma ancora piú matura, nel '45, nelle *Tesi su Feuerbach*, dove si dice: « L'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà essa è l'insieme dei rapporti sociali. Feuerbach, che non penetra nella critica di questa essenza reale, è perciò costretto: 1. ad astrarre dal corso della storia, a fissare il sentimento religioso per sé, ed a presupporre un individuo umano astratto — *isolato*. 2. L'essenza può dunque esser concepita soltanto come "genere", cioè come universalità interna, muta, che leghi molti individui *naturalmente* » [135]. Questo andare al di là di Feuerbach è dunque un punto decisivo del materialismo storico.

Ed il materialismo storico è necessariamente l'arma spirituale delle masse popolari rivoluzionarie. Ciò viene in chiaro già nel 1844. Il passaggio alla critica sociale e scientifica della religione, al suo smascheramento quale forma fenomenica di una coscienza necessariamente *falsa*, in cui si rispecchia il carattere capovolto della sua base sociale, ebbe per conseguenza che da allora in avanti dovette esser sottoposto a critica quello stesso mondo capovolto, la società borghese. E questo smascheramento critico dovette però

[134] Ivi, p. 607. [Ivi, p. 190.]
[135] *MEGA*, I Abt., Bd. V, p. 535. [K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, in F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, in Marx-Engels, *Opere complete*, cit., v. V, pp. 4-5.]

necessariamente ripercuotersi sulle masse oppresse e sofferenti mettendole in movimento e spingendole al superamento rivoluzionario di questo mondo capovolto. Marx afferma: « Eliminare la religione in quanto *illusoria* felicità del popolo vuol dire esigerne la felicità *reale*. L'esigenza di abbandonare le illusioni sulla sua condizione è l'*esigenza di abbandonare una condizione che ha bisogno di illusioni*. [...] La critica ha strappato dalla catena i fiori immaginari, non perché l'uomo porti la catena spoglia e sconfortante, ma affinché egli getti via la catena e colga i fiori vivi. La critica della religione disinganna l'uomo affinché egli pensi, operi, dia forma alla sua realtà come un uomo disincantato e giunto alla ragione, affinché egli si muova intorno a se stesso e perciò, intorno al suo sole reale [...]. Bisogna rendere ancor piú oppressiva l'oppressione reale con l'aggiungervi la consapevolezza dell'oppressione, ancor piú vergognosa la vergogna, dandole pubblicità. [...] Bisogna far ballare questi rapporti mummificati cantando loro la loro propria musica! Bisogna insegnare al popolo ad *avere orrore* di se stesso, per fargli *coraggio*. [...] L'arma della critica non può certamente sostituire la critica delle armi, la forza materiale dev'essere abbattuta dalla forza materiale, ma anche la teoria diviene una forza materiale non appena si impadronisce delle masse. [...] La prova evidente del radicalismo della teoria tedesca, dunque della sua energia pratica, è il suo partire dal deciso superamento *positivo* della religione. La critica della religione finisce con la dottrina per cui *l'uomo è per l'uomo l'essenza suprema*, dunque con l'*imperativo categorico di rovesciare tutti i rapporti* nei quali l'uomo è un essere degradato, assoggettato, abbandonato, spregevole » [136].

[136] *MEGA*, I Abt., Bd. I/1, pp. 607-608, p. 610, pp. 614-615 (*Zur*

Questo vale in primo luogo e soprattutto per la Germania. Nella *Introduzione* alla *Critica della filosofia del diritto di Hegel* venne apertamente e concretamente posto in particolare il problema della rivoluzione tedesca. Abbiamo già visto che la lotta contro la filosofia hegeliana e contro l'insufficiente superamento di essa da parte di Feuerbach era stata fino a quel punto il contenuto principale dello sviluppo spirituale di Marx. Nel dar ora apertamente conto dei risultati del suo lavoro, Marx dimostrò che in questo caso non si trattava di una faccenda privata, né di una questione interna alla filosofia ma che si trattava della questione decisiva per la Germania.

Marx analizza le condizioni nella Germania del suo tempo e constata che essa non è ancora giunta al suo '89. La Germania rappresenta « *l'aperto compimento dell'ancien régime* » [137]. « Se ci si volesse ricollegare direttamente allo *status quo* tedesco, sia pure nell'unico modo adeguato, cioè negativamente, il risultato rimarrebbe sempre un *anacronismo*. Persino la negazione del nostro presente politico si trova già, come un fatto polveroso, nella soffitta storica dei popoli moderni. » [138] La lotta contro questo presente tedesco si volge, dunque, contro il passato dei popoli moderni e con ciò anche contro le loro deficienze nascoste ma ancora presenti, contro un principio che continuamente li infastidisce [139].

In questo senso, ma solo in questo senso, la lotta con-

Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung). [K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel...*, in Marx-Engels, *Opere complete*, cit., v. III, pp. 191, 193, 197-198.]

[137] Ivi, p. 610. [Ivi, p. 193.]

[138] Ivi, p. 608. [Ivi, p. 191.]

[139] [Marx dice esattamente: « lo *status quo* tedesco costituisce l'*aperto compimento dell'ancien régime*, e l'*ancien régime* è la *tara occulta dello Stato moderno*. La lotta contro il presente politico tedesco è la lotta contro il passato dei popoli moderni, che continuano tuttora ad esser molestati dalle reminiscenze di questo passato », ivi, p. 193.]

tro lo *status quo* tedesco ha un significato internazionale. Di per sé un rifarsi a queste realtà non sarebbe attuale da un punto di vista storico. I tedeschi hanno « condiviso le restaurazioni dei popoli moderni, senza condividere le loro rivoluzioni »; hanno subíto « le restaurazioni, in primo luogo, perché altri popoli osarono una rivoluzione, in secondo luogo, perché altri popoli subirono una controrivoluzione; una volta perché i nostri signori avevano paura e un'altra perché i nostri signori non avevano paura » [140]. Cosí il regime attuale tedesco è dal punto di vista storico « un anacronismo, una flagrante contraddizione con assiomi universalmente riconosciuti; la nullità dell'*ancien régime* esposta alla vista del mondo »; non è « che il *commediante* d'un ordine mondiale, i cui *eroi reali* sono morti » [141]. Limitarsi soltanto a criticare questo regime e a lottare contro di esso, significa arrestarsi ad un anacronismo.

In senso diametralmente opposto sta la cosa al livello filosofico. I tedeschi « nella politica hanno *pensato* ciò che gli altri popoli hanno *fatto*. La Germania fu la loro *coscienza teorica* » [142]. Soltanto filosoficamente i tedeschi sono dunque all'altezza dell'epoca, sono veramente contemporanei del presente. Lo sono grazie alla hegeliana filosofia del diritto e dello Stato che, sia pure in modo inconseguente e contraddittorio, ha riconosciuto la contraddizione tra Stato e società civile, e grazie alla feuerbachiana critica della religione, dalla quale scaturisca, se viene ulteriormente pensata, l'istanza della totale emancipazione dell'uomo. Il punto cui riallacciarsi nella realtà tedesca è, dunque, l'altezza raggiunta dalla conoscenza teorica: la filosofia hegeliana della società rovesciata dalla critica materia-

[140] Ivi, p. 609. [Ivi, pp. 191-192.]
[141] Ivi, p. 611. [Ivi, p. 194.]
[142] Ivi, p. 614. [Ivi, p. 197.]

listica ed il reale umanesimo che, fondato dalla feuerbachiana critica della religione, va però condotto oltre i limiti antropologici di quella. « Se dunque noi critichiamo anziché le *oeuvres incomplètes* della nostra storia reale le *oeuvres postumes* della nostra storia ideale, la *filosofia*, la nostra critica si trova invero in mezzo ai problemi dei quali il presente dice: *that is the question.* » [143] In rapporto ad Hegel questo significa che: « Ciò che presso i popoli progrediti è rottura *pratica* con le moderne condizioni dello Stato, in Germania, dove tali condizioni ancora non esistono neppure, è innanzi tutto rottura *critica* con il riflesso filosofico di tali condizioni » [144]. Ed in rapporto a Feuerbach, ciò significa: « la critica della religione finisce con la dottrina per cui *l'uomo è per l'uomo l'essenza suprema*, dunque con *l'imperativo categorico di rovesciare tutti i rapporti* nei quali l'uomo è un essere degradato, assoggettato » [145].

Marx constata che in Germania, tra quelli che sono scontenti delle condizioni esistenti, sono da distinguere due gruppi, che si trovano su diversi, contrapposti e però altrettanto unilaterali e falsi punti di vista riguardo alla teoria e alla prassi. C'è un partito politico *pratico*, che disprezza la filosofia e le volge le spalle. Rivolto ad esso Marx dichiara: « *Voi non potete sopprimere la filosofia senza realizzarla* » [146]. Dalla parte opposta c'è il partito *teorico* (vi si intendono i Giovani hegeliani), che prende le mosse dalla filosofia, si atteggia criticamente verso i suoi avversari ma acriticamente verso se stesso. Il suo errore principale è di vedere nell'attuale lotta solo la lotta critica

[143] Ivi, p. 612. [Ivi, p. 195.]
[144] Ivi. [Ivi.]
[145] Ivi, p. 615. [Ivi, pp. 197-198.]
[146] Ivi, p. 613. [Ivi, p. 196.]

della filosofia con il mondo tedesco e di non considerare che la filosofia fino ad allora sviluppatasi, appartiene pure a quel mondo e ne è « il *completamento*, sia pure solo ideale » [147]. Con ciò Marx trae la conseguenza dalla scoperta che dall'idealismo hegeliano discende il suo accomodamento con le reazionarie condizioni dominanti ed il suo tentativo di giustificarle. Egli mette in chiaro al partito filosofico che esso non è in grado di compiere nulla, sintantoché non supera criticamente il « principio insufficiente » della filosofia tedesca, affermando che: « Il suo difetto fondamentale [di questo partito] si può quindi cosí riassumere: *esso credeva di poter realizzare la filosofia, senza sopprimerla* » [148]. (Marx accenna poi di riservarsi una caratterizzazione piú precisa di questo partito: la critica distruttiva dell'idealismo giovane-hegeliano fatta successivamente nella *Sacra famiglia*, rappresenta la realizzazione di questo proposito.)

I bisogni reali del popolo sono il momento unificante dal quale la filosofia può essere soppressa *e* realizzata. « La teoria viene realizzata in un popolo solo nella misura in cui essa ne realizza i bisogni. » [149] Marx esamina poi a che cosa la rivoluzione possa realmente riallacciarsi, dove sia reperibile la forza trainante della rivoluzione. Egli mostra che nessuna rivoluzione è possibile senza che si faccia avanti una classe che funga da rappresentante *generale* di tutti gli scontenti. Nella rivoluzione politica (la rivoluzione borghese secondo il modello dell' '89) questo rappresentante è una *classe particolare*: la borghesia. In Francia essa fu in grado di vincere soltanto perché allora era ancora in grado di rivendicare a se stessa il dominio generale in

[147] Ivi. [Ivi.]
[148] Ivi. [Ivi.]
[149] Ivi, p. 616. [Ivi, p. 198.]

nome dei diritti generali della società. In Germania non esiste nessuna classe particolare in grado di fare questo: la rivoluzione semplicemente politica, la ripetizione di quella francese, sarebbe ora un anacronismo, dopo che nella fattispecie si è dimostrato che la classe particolare (la borghesia) ha mobilitato contro l'assolutismo feudale tutte le cerchia della società, solamente nell'interesse della propria cerchia [150]. Per questo: « ad ogni classe particolare in Germania manca non soltanto la coerenza, il rigore, il coraggio, la spregiudicatezza che potrebbero contrassegnarla come rappresentante negativa della società. Ad ogni ceto mancano parimenti quella larghezza d'animo che si identifica, sia pure momentaneamente, con l'anima del popolo, quella genialità che dà alla forza materiale l'entusiasmo per diventare potere politico, quell'ardire rivoluzionario che scaglia in faccia all'avversario le parole di sfida: *Io non sono nulla e dovrei essere tutto* » [151].

Il rapporto reciproco delle diverse sfere della società tedesca è « non drammatico, ma epico ». Ogni sfera della società « comincia a prender consapevolezza di sé e ad accamparsi accanto alle altre con le proprie rivendicazioni particolari, non quando venga oppressa, ma quando, senza il suo apporto, le circostanze creano una base sociale sulla quale essa da parte sua possa esercitare la sua oppressione » [152].

Con ciò Marx fornisce la motivazione fino a quel momento piú approfondita della sua rottura, all'inizio giaco-

[150] Ivi, p. 617. [Ivi, p. 200.]

[151] Ivi, p. 618. [Ivi, p. 201. Marx evidentemente parafrasa il titolo del celebre opuscolo di Sieyès apparso nel 1789 ed intitolato: *Cosa è il terzo stato? Tutto. Cosa è stato finora sul piano politico? Niente. Cosa chiede? Diventare qualcosa!*.]

[152] Ivi, p. 619. [Ivi.]

bina, poi socialista, con la borghesia tedesca: egli comprende che una rivoluzione democratica sotto la guida della borghesia è divenuta impossibile, dopo che all'interno del « terzo stato », capace ancora nel secolo XVIII di combattere unito contro il feudalesimo, si erano sviluppate le opposizioni di classe, e che dunque la borghesia non sarebbe stata in grado, nell'imminente rivoluzione tedesca, di guidare il popolo in una lotta vittoriosa contro il feudalesimo. Egli presentí, quattro anni prima del fallimento pratico della borghesia tedesca nel '48, la meschinità, la codardia di questa classe, il suo essere disposta al compromesso con le vecchie potenze reazionarie. « Perfino la *consapevolezza morale della classe media tedesca* riposa unicamente sulla consapevolezza di essere la rappresentante universale della mediocrità filistea di tutte le altre classi. Perciò non soltanto i re tedeschi sono pervenuti al trono *mal-à-propos*, ma ciascuna sfera della società civile esperimenta la propria disfatta prima di aver celebrato la propria vittoria, sviluppa i propri limiti prima di aver superato i limiti ad essa contrapposti, mette in luce l'angustia del proprio essere, cosicché, anche l'occasione di sostenere un grande ruolo è sempre già passata prima di esser stata presente, cosicché ogni classe, non appena inizia la lotta contro la classe che sta sopra di essa, è implicata nella lotta con la classe che sta sotto di essa. » [153]

Tutto questo significa che la rivoluzione solamente politica è impossibile in Germania. Ma non significa per Marx che in Germania ogni rivoluzione sia impossibile. (Si pensi alla sua replica ottimistica alla lettera di Ruge.) Anche il capovolgimento che si va maturando in Germania può esser vittorioso, alla condizione che proceda oltre la rivoluzione politica (borghese), che l'emancipazione politica

[153] Ivi. [Ivi, p. 201-202.]

trapassi in quella umana. Ma chi potrà unicamente essere, in tal caso, l'emancipatore? Marx risponde: il proletariato. La « possibilità *positiva* della emancipazione tedesca » sta « nella formazione di una classe con *catene radicali*, di una classe della società civile la quale non sia una classe della società civile, di un ceto che sia la dissoluzione di tutti i ceti, di una sfera che, per i suoi patimenti universali possieda un carattere universale, [...] che [...] è la *perdita completa* dell'uomo, e può dunque guadagnare nuovamente se stessa soltanto attraverso il *completo recupero dell'uomo*. Questa dissoluzione della società in quanto ceto particolare è il *proletariato* » [154].

In tal modo è indicata però anche la prospettiva reale per la soppressione e la realizzazione della filosofia: dove il proletario è stato spinto necessariamente dalla sua esistenza materiale, lí è giunta anche la filosofia; la dialettica, materialisticamente capovolta e diventata scienza, e il reale umanesimo, portato oltre i suoi limiti antropologici, trovano nel proletariato la forza di cui avevano bisogno quale arma capace di trasformarsi in loro sostenitrice e reale realizzatrice. « Come la filosofia trova nel proletariato le sue armi *materiali*, cosí il proletariato trova nella filosofia le sue armi *spirituali*, e non appena il lampo del pensiero sarà penetrato profondamente in questo ingenuo terreno popolare, si compirà l'emancipazione dei *tedeschi* a *uomimini* [...]. La filosofia non può realizzarsi senza la soppressione del proletariato, il proletariato non può sopprimersi senza la realizzazione della filosofia. Quando saranno state soddisfatte tutte le condizioni interne, il *giorno della resurrezione tedesca* verrà annunziato dal *canto del gallo francese*. » [155].

[154] Ivi, pp. 619-620. [Ivi, pp. 202-203.]
[155] Ivi, pp. 620-621. [Ivi, pp. 203-204.]

Degli *Annali franco-tedeschi* uscí soltanto il primo, significativo numero. In esso Marx aveva proclamato apertamente la sua nuova visione del mondo. Il periodo successivo fu dedicato da Marx all'intenso sviluppo e all'approfondimento sul piano filosofico, economico e storico di questa visione del mondo. In quello stesso lasso di tempo avvenne il primo diretto contatto di Marx col movimento operaio: dall'aprile '44 egli entrò in rapporto con la « Lega dei giusti ». Ben presto ebbe anche modo di conoscere personalmente Proudhon.

La sua attività scientifica a Parigi ebbe inizio con uno studio approfondito della storia della rivoluzione francese. Prendendo le mosse da questo problema storico e stimolato dallo scritto di F. Engels apparso negli *Annali franco-tedeschi* [156], Marx si dedicò subito dopo ad uno studio di piú mesi rivolto in particolare ai classici dell'economia politica inglese [157]. Venne abbandonata la critica della filosofia hegeliana dello Stato nella forma che fino ad allora aveva avuto; ma studio e critica dei fondamenti della filosofia

[156] Friedrich Engels, *Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie*, *MEGA*, I Abt., Bd. II, pp. 379 sgg. [F. Engels, *Lineamenti di una critica dell'economia politica*, in Marx-Engels, *Opere complete*, cit., v. III, pp. 454-481.]

[157] [Per la definizione marxiana di *economia politica classica* si veda in *Il capitale*, cit., v. I, p. 113 n.: « Osservo una volta per tutte che per economia politica classica io intendo tutti gli studi economici, da William Petty in poi, i quali hanno indagato il nesso interno dei rapporti borghesi di produzione, in contrasto con l'economia volgare; quest'ultima si aggira soltanto entro il nesso apparente, e torna sempre a rimuginare di nuovo, allo scopo di render comprensibili in maniera plausibile i cosiddetti fenomeni piú grossi e di sopperire ai bisogni quotidiani borghesi, il materiale già da tempo fornito dall'economia scientifica: ma per il resto si limita a sistemare, render pedanti e proclamare come verità eterne le banali e compiaciute idee degli agenti borghesi della produzione sul loro proprio mondo, come il migliore dei mondi possibili ».]

hegeliana procedettero parallelamente agli studi di economia. Vennero manifestati propositi di diverso tipo su come la nuova visione del mondo potesse al meglio trovare espressione letteraria: ma essi mutarono rapidamente senza giungere ad una definitiva conclusione. Tra il 28 agosto e il 6 settembre del '44 Engels, in viaggio dall'Inghilterra verso la Germania, soggiornò a Parigi. In quei giorni ebbe inizio la diretta collaborazione tra Engels e Marx; essi discussero la loro prima opera comune cui ben presto posero mano: *La sacra famiglia*, la grande resa dei conti con l'idealismo tedesco e con i suoi epigoni giovani-hegeliani [158].

Quali documenti scritti di questo ricco periodo di lavoro di Marx, ci sono rimasti conservati, oltre agli *Excerpta* [159] tre quaderni che contengono una critica in parte della economia politica borghese, ed in parte della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel: sono i *Manoscritti economico-filosofici* del 1844 [160]. Marx vi approfondí la geniale sollecitazione ricevuta dallo scritto engelsiano apparso negli *Annali*: applicare cioè ai problemi dell'economia le categorie della dialettica, diventata ormai dialettica materialistica, o, per esprimerci piú precisamente, scoprire nella dialetti-

[158] *MEGA*, I Abt., Bd. III, pp. 173 sgg. [Marx ed Engels scrissero la *Sacra famiglia* nel novembre del 1844. L'opera fu pubblicata nel febbraio del '45. Il lavoro avrebbe dovuto, secondo le intenzioni di Marx ed Engels, intitolarsi *Critica della Critica critica, contro Bruno Bauer e soci.* Su consiglio dell'editore fu premesso « un titolo piú incisivo ed epigrammatico, appunto la *Sacra famiglia*, secondo un'espressione che ricorre varie volte nel testo nel capitolo VIII, per designare Bruno, Edgar e i redattori della *Literatur Zeitung* », come nota A. Zanardo a p. XXVIII della sua introduzione alla citata edizione della *Sacra famiglia*.]

[159] *Aus den Exzerptheften, Paris, Anfang 1844 bis Anfang 1845*, *MEGA*, I Abt., Bd. III, pp. 409 sgg.

[160] *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, *MEGA*, I Abt., Bd. III, pp. 37 sgg. [K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in Marx-Engels, *Opere complete*, cit., v. III, pp. 251-376.]

ca reale dell'essere economico le leggi della vita umana, dello sviluppo sociale degli uomini, e darne una formulazione concettuale. Questa dialettica svela da un lato le leggi della società capitalistica e con ciò il segreto del suo sviluppo storico; dall'altro essa indica l'essenza del socialismo, ma non piú quale astratta richiesta ideale (come facevano gli utopisti) bensí quale risultato necessario dello sviluppo storico umano.

L'analisi critica della filosofia hegeliana è qui, ancora una volta, il necessario punto di partenza per lo sviluppo della nuova metodologia. Non lo è solo come critica della piú alta forma di dialettica sviluppata fino ad allora. Anche l'essenza e l'importanza di Hegel, la sua collocazione storica, si chiarificano completamente solo mediante il parallelo con l'economia classica, cosí come, all'inverso, solo alla luce della dialettica materialisticamente capovolta le leggi alle quali il processo conoscitivo degli economisti classici si era avvicinato come grado piú alto raggiungibile della scienza borghese, acquistano un significato oggettivo che rinvia oltre il carattere limitato e contraddittorio del capitalismo, ed oltre i limiti di una teoria che concepisce questo rapporto sociale come eterno, necessario e naturalmente dato. Entrambe le critiche sono perciò strettamente connesse e di conseguenza vengono da Marx sviluppate insieme.

Nascono cosí qui, inaspettatamente, i presupposti di molte delle successive formulazioni di Marx: e ciò non soltanto per questioni di dettaglio ma riguardo a tutta la metodologia tipica di Marx, la cui forma piú matura venne da Lenin cosí giudicata: « Anche se Marx non ci ha lasciato alcuna *Logica* (con la lettera maiuscola), ci ha lasciato tuttavia la *logica del Capitale* [...]. Nel *Capitale* si applica a una sola scienza la logica, la dialettica e la teoria

della conoscenza [...] del materialismo che ha attinto da Hegel quanto vi è in lui di prezioso e lo ha sviluppato ulteriormente »[161].

Sebbene dunque economia e filosofia abbiano nei *Manoscritti* una trattazione separata, le due critiche si illuminano l'una con l'altra reciprocamente, soprattutto perché Marx rinvia senza incertezze alla condizione storicamente affine di questi due indirizzi classici, avendo egli riconosciuto in essi l'espressione borghese, ideologicamente piú elevata, della società capitalistica con tutte le sue contraddizioni. Il criterio per giudicare della grandezza e dei limiti dell'economia e della filosofia classica della borghesia, consiste per Marx in questo: se ed in quale misura esse esprimano apertamente (ovviamente non sempre in modo cosciente, anzi spesso anche contraddicendosi) queste contraddizioni, o se invece tendano ad eluderle. (Si ricordi la critica marxiana della separazione e unione di società civile e Stato fatta nella *Critica della hegeliana filosofia dello Stato.*)

In tal modo viene posto il fondamento per una critica materialistico-dialettica degli immediati precursori del materialismo storico, critica che nettamente distingue contenuto di verità ed errore nelle loro teorie e al tempo stesso spiega questi due momenti deducendoli dalla dialettica dei loro fondamenti storico-sociali.

Per fare qui solo un esempio: Engels nel suo « schizzo geniale », come fu da Marx successivamente definito[162] l'*Abbozzo di una critica della economia politica* del '44, aveva notato un progressivo allontanarsi degli economisti

[161] V.I. Lenin, *Aus dem philosophischen Nachlass*, ivi, p. 249. [V.I. Lenin, *Quaderni filosofici*, cit., p. 341.]

[162] K. Marx, *Vorwort zu « Zur Kritik der politischen Ökonomie »*, ivi, (cfr. nota 51), p. 14. [K. Marx, *Per la critica dell'economia politica. Prefazione (1859)*, cit., p. 6]

dalla verità quanto piú ci si avvicinava al presente; per lui dunque Ricardo stava un gradino piú in basso di Smith [163]. Marx ristabilí in proposito la corretta connessione storica, riallacciando piú strettamente lo sviluppo dell'economia all'essenza e al movimento della società. E appunto perciò gli riuscí di chiarire il carattere progressivo di avvicinamento alla verità che ha luogo in questo sviluppo. « Non solo il *cinismo* dell'economia politica cresce relativamente da Smith a Say fino a Ricardo, Mill ecc., in quanto agli occhi di questi ultimi le conseguenze della *industria* emergono piú sviluppate e piú piene di contraddizioni, ma anche, positivamente, essi procedono sempre e consapevolmente oltre i loro predecessori nell'alienazione anti-umana; ma *solo* perché la loro scienza si svolge in modo piú consequenziale e verace. Poiché essi fanno della proprietà privata nella sua forma attiva il soggetto, e dunque fanno l'uomo essenziale, e al contempo lo fanno essenziale in quanto inessenziale, la contraddittoria realtà corrisponde, cosí, interamente all'essenza pienamente contraddittoria che hanno riconosciuto come principio. Lungi dal confutarlo, la dilacerata *realtà* dell'*industria* conferma il loro principio *in sé dilacerato.* Il loro principio è appunto il principio di questa scissione. » [164]

Al tempo stesso Marx constata che Hegel si era collocato dal punto di vista della moderna economia politica [165]. Che punto di vista è mai questo? Nei suoi appunti su James Mill, Marx dà la seguente definizione: « È dunque la stessa e identica cosa dire che l'*uomo* è estraniato a se stesso e che la *società* di quest'uomo estraniato è la cari-

[163] *MEGA*, I Abt., Bd. II, p. 381. [F. Engels, *Abbozzo...*, cit., p. 457.]
[164] *MEGA*, I Abt., Bd. III, pp. 108-109 (*Ökonomisch-philosophische Manuskripte*). [K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici...*, in Marx-Engels, *Opere complete*, cit., v. III, pp. 318-319.]
[165] Ivi, p. 157. [Ivi, p. 361.]

catura della sua *reale essenza comune*, della sua vera vita generica; e dunque che la sua attività gli appare come tormento, la sua propria creazione come una potenza estranea [...] che egli, il signore del suo prodotto, appare come il servo di questo prodotto. L'economia politica concepisce l'*essenza comune* dell'uomo, ovvero l'essenza *umana* che realizza se stessa, la integrazione reciproca nella vita del genere, nella vita autenticamente umana, sotto la forma dello *scambio* e del *commercio*. [...] Si vede come l'economia politica *stabilisca* la *forma estraniata* delle relazioni sociali come la forma *essenziale* e *originaria* e corrispondente alla destinazione umana. »[166].

L'economia politica classica è dunque l'espressione ideologica dell'autoestraneazione umana nella società capitalistica. Ma Marx non si fermò certo a questa constatazione. Riconoscendo i meriti di Smith e di Ricardo, Marx concretizzò la contraddizione dell'economia classica nel senso di mostrare che per i suoi rappresentanti classici il lavoro è *tutto*, che essi cioè riconducono correttamente tutte le categorie economiche al lavoro mentre al tempo stesso però essi descrivono un mondo nel quale il portatore del lavoro, il lavoratore, è *nulla*.

Prendendo le mosse da questo punto di vista, dalla comprensione cioè dell'unità contraddittoria dell'importanza centrale e al tempo stesso della nullità del lavoro, Marx si volse ad analizzare la società capitalistica. Egli delinea un quadro grandioso del carattere lacerato e contraddittorio del capitalismo, mostrando come nel capitalismo il lavoro estranei il lavoratore dal lavoro, alieni l'uomo dall'uomo, dalla natura, dal genere umano. Poiché l'uomo

[166] *MEGA*, I Abt., Bd. III, pp. 536-537. [K. Marx, *Estratti dal libro di James Mill «Elemens d'économie politique»*, in Marx-Engels, *Opere complete*, cit., v. III, pp. 235-236.]

nelle condizioni capitalistiche, dove il lavoro è un lavoro forzato, non può pronunciarsi a favore del lavoro; poiché egli nel lavoro non si sente a suo agio ma infelice, poiché il lavoro « non è quindi la soddisfazione di un bisogno, bensí è soltanto un *mezzo* per soddisfare dei bisogni esterni ad esso » [167], il lavoratore si sente « libero ormai soltanto nelle sue funzioni bestiali, nel mangiare, nel bere e nel generare, tutt'al piú nell'avere una casa, nella sua cura corporale ecc. e [...] nelle sue funzioni umane [nel lavoro, che in sé distingue l'essenza dell'uomo da quella dell'animale, *G.L.*] si sente solo piú una bestia. Il bestiale diventa l'umano e l'umano il bestiale » [168]. Marx aggiunge inoltre: « Il mangiare, il bere, il generare ecc., sono in effetti anche schiette funzioni umane, ma sono bestiali nell'astrazione che le separa dal restante cerchio dell'umana attività e ne fa degli scopi ultimi e unici » [169].

Questa relazione del lavoro con se stesso, del lavoratore con il lavoro e con le sue condizioni appare però, senza che di ciò l'economia si fosse resa conto a livello di coscienza di metodo, non già come una condizione irrigidita, ma come qualcosa di riprodotto continuamente dal lavoratore stesso. « Il lavoro non produce soltanto merci; esso produce se stesso e il lavoratore come una *merce*, precisamente nella proporzione in cui esso produce merci in genere [...] piú l'operaio si consuma nel lavoro tanto piú acquista potenza il mondo estraneo, oggettivo, ch'egli si crea di fronte, e tanto piú povero diventa egli stesso, il suo mondo interiore, e tanto meno egli possiede. Come nella religione. Piú l'uomo mette in Dio e meno serba in se

[167] *MEGA*, I Abt., Bd. III, p. 86 (*Ökonomisch-philosophische Manuskripte*). [K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, in Marx-Engels, *Opere complete*, cit., v. III, p. 301.]
[168] Ivi. [Ivi.]
[169] Ivi. [Ivi.]

stesso. L'operaio mette nell'oggetto la sua vita, e questa non appartiene piú a lui, bensí all'oggetto. Piú è grande questa sua attività [Tätigkeit] e piú l'operaio diventa senza oggetto. Ciò ch'è il prodotto del suo lavoro egli non lo è. Quanto maggiore dunque questo prodotto, tanto minore è egli stesso. » [170] « Certamente il lavoro produce meraviglie per i ricchi, ma produce lo spogliamento dell'operaio. Produce palazzi, ma caverne per l'operaio. Produce bellezza, ma deformità per l'operaio. Esso sostituisce il lavoro con le macchine, ma respinge una parte dei lavoratori ad un lavoro barbarico, e riduce a macchine l'altra parte. » [171]

In questo modo Marx poté arrivare a comprendere l'essenza delle inconciliabili opposizioni di classe nel capitalismo. « Quando il prodotto del lavoro non appartiene all'operaio, e gli sta di fronte come una potenza estranea, ciò è solo possibile in quanto esso appartiene a *un altro uomo estraneo all'operaio.* Quando la sua attività gli è penosa, essa dev'essere *godimento* per un altro, gioia di vivere di un altro. Non gli dèi, non la natura, soltanto l'uomo stesso può essere questa potenza estranea sopra [l']uomo. » [172] La opposizione di classe della società borghese, in quanto forma centrale della autoalienazione umana, cioè come ostilità inconciliabile degli uomini tra loro, viene dunque dal lavoro come esso si svolge nelle condizioni capitalistiche costantemente riprodotte alla stessa stregua del prodotto estraniato, dell'alienazione *nel* lavoratore, e all'unisono con queste forme di estraniazione.

Se il lavoratore « sta in rapporto, dunque, al prodotto del suo lavoro, al suo lavoro oggettivato, come ad un ogget-

[170] Ivi, pp. 82-83. [Ivi, p. 298-299.]
[171] Ivi, p. 85. [Ivi, p. 300.]
[172] Ivi, p. 90. [Ivi, p. 305.]

to *estraneo*, nemico, possente, da lui indipendente, sta in rapporto ad esso cosí perché un altro uomo, a lui estraneo e nemico, possente, da lui indipendente è il padrone di questo oggetto [...]. Attraverso il lavoro alienato l'uomo non istituisce, dunque, soltanto il suo rapporto con l'oggetto e con l'atto della produzione come con potenze estranee e a lui nemiche; ma istituisce anche il rapporto in cui [...] egli sta con questi altri uomini [...]. Il rapporto dell'operaio col lavoro genera il rapporto del capitalista [...] col medesimo lavoro » [173].

In tal modo diviene chiara l'essenza della società capitalistica. « La *proprietà privata* è dunque il prodotto, il risultato, la necessaria conseguenza del *lavoro espropriato*, del rapporto estrinseco dell'operaio alla natura e a se stesso. » [174] Si risolve cosí la contraddizione per cui, nell'economia politica, il lavoro è tutto e il lavoratore niente, un problema attorno al quale Proudhon, che Marx inizia già qui a criticare, si era inutilmente tormentato. « Proudhon da questa contraddizione ha concluso a favore del lavoro contro la proprietà. Ma noi comprendiamo che questa apparente contraddizione è la contraddizione del *lavoro alienato* con se stesso e che l'economia politica ha espresso soltanto le leggi del lavoro estraniato. » [175]

E proprio in questo consiste, secondo Marx, la grandezza e l'importanza dell'economia politica classica: nell'elaborare come legalità la crassa contraddittorietà del capitalismo. Il limite dell'economia politica classica venne da Marx visto nel fatto che essa non comprese le leggi del lavoro alienato per quelle che esse sono, e dunque non è in grado di fornire né una deduzione storica né

[173] Ivi, p. 91. [Ivi, pp. 305-306.]
[174] Ivi. [Ivi, p. 306.]
[175] Ivi, p. 92. [Ivi, p. 307. Traduciamo *scheinbar* « apparente » e non « speciosa ».]

una deduzione concettuale delle proprie categorie; essa le prende semplicemente come date. « L'economia politica parte dal fatto della proprietà privata. Non ce la spiega. Essa esprime il processo *materiale* della proprietà privata, il processo da questa compiuto in realtà, in formule generali, astratte, che essa poi fa valere come *leggi*. Essa non *comprende* queste leggi, cioè non mostra come esse risultino dall'essenza della proprietà privata. L'economia politica non ci dà alcun chiarimento della ragione della divisione di lavoro e capitale, di capitale e terra. Quando, per esempio, determina il rapporto del salario al profitto del capitale, vale per essa, come ultima ragione, l'interesse del capitalista: cioè presuppone ciò che deve spiegare. » [176] È assolutamente chiaro che questa incapacità di guardar oltre l'orizzonte capitalistico, o meglio, per esprimerci concretamente, la concreta necessità per l'ideologia borghese di concepire il capitalismo come un dato naturale, e le sue leggi, nella loro empirica fatticità, come leggi eterne, condiziona questa incapacità di spiegare il capitalismo stesso. E quando l'economia politica tira in ballo un immaginario stato di natura, essa non fa progressi rispetto alla teologia col suo peccato originale.

Da tutto ciò diviene ora comprensibile perché Hegel, come dice Marx, si poneva dal punto di vista della moderna economia [177]. « L'importante nella *Fenomenologia* hegeliana e nel suo risultato finale — la dialettica della negatività come principio motore e generatore — è dunque che Hegel intende l'autoprodursi dell'uomo come un processo [...], che egli dunque coglie l'essenza del *lavoro* e concepisce l'uomo oggettivo, l'uomo verace perché uomo reale, come risultato del suo *proprio lavoro*. » [178]

[176] Ivi, p. 81. [Ivi, pp. 296-297.]
[177] Ivi, p. 157. [Ivi, p. 361.]
[178] Ivi, p. 356. [Ivi, p. 360.]

D'altra parte la categoria dell'alienazione, o estraneazione, sta al centro della filosofia hegeliana, ed in particolare della *Fenomenologia dello Spirito*. Feuerbach aveva ripreso questo concetto da Hegel per caratterizzare, su base materialistica, il rapporto in cui l'uomo religioso sta con la divinità, cioè con quel rispecchiamento fantastico della sua propria essenza, che egli stesso ha prodotto ma che adora come una potenza estranea che lo domina. Nel capovolgimento materialistico di questa categoria, nel suo uso nella battaglia contro la religione, cioè con Feuerbach e per i limiti metafisici del suo punto di vista antropologico, era andato perduto quell'ampio carattere storico-sociale che questa categoria, sia pure distorta idealisticamente, aveva in Hegel. Marx nella *Questione ebraica*, e poi al livello piú alto di critica dell'economia classica da lui allora raggiunto, diede alla categoria dell'alienazione ed estraneazione un senso storico-sociale qualitativamente nuovo, perché per la prima volta concepito scientificamente. Egli fece ciò, come abbiamo visto, operando la rottura radicale con l'idealismo hegeliano e con i limiti metafisici di Feuerbach. Dall'altezza del punto di vista cosí acquisito, ed inoltre sulla base delle sue nuove conoscenze economiche, Marx affrontò adesso un'altra volta il compito del superamento critico di Hegel, nel contempo conservando e sviluppando ulteriormente tutto ciò che di « prezioso » (Lenin) è contenuto in quella filosofia: è la critica cioè della *Fenomenologia*, la critica della categoria « alienazione » nella sua forma idealistico-hegeliana.

I *Manoscritti economico-filosofici* di Marx rappresentano pertanto il superamento decisivo tanto dell'idealismo hegeliano, quanto di tutti quegli errori logici che derivano dal carattere idealistico della dialettica hegeliana. Della ricca argomentazione di Marx, ancora una volta, possiamo

mettere in luce solo pochi aspetti particolarmente essenziali.

Come abbiamo detto, Marx riconobbe che l'importante, il significativo in Hegel sta nel fatto che egli si era collocato all'altezza dell'economia politica classica e aveva concepito l'uomo come il risultato del suo proprio lavoro e compreso il lavoro come processo di autoproduzione dell'uomo. Ma, aggiunse Marx, Hegel aveva visto nel lavoro solo il lato positivo, egli non aveva nessuna idea degli aspetti negativi del lavoro nella società borghese. Per questo motivo sorgono in lui separazioni filosoficamente false e false unificazioni, mistificazioni idealistiche, il che è indicato già dal fatto che il « lavoro che Hegel soltanto conosce [...] è il lavoro *spirituale astratto* »[179]. Premessa per la critica materialistica di queste mistificazioni che risultano da una visione cosí unilaterale del lavoro, è la scoperta della vera dialettica del lavoro nel capitalismo. Marx aveva ricavato questa premessa dalla critica dell'economia classica. Muovendo di qui egli fu in grado di scoprire gli errori decisivi di Hegel, la fondamentale falsità del suo principio.

Ci riferiamo solo a due di questi errori. In primo luogo Hegel scambia l'estraneazione disumana nella società capitalistica con l'oggettività in generale e pretende in modo idealistico di abolire questa anziché quella. Questa mistificazione viene operata per il fatto che ad esempio ricchezza, potenza dello Stato ecc., vengono concepite solo nella loro forma ideale, come essenze ideali, anziché come potenze estraniate all'essenza umana. « Tutta la *storia dell'alienazione* e tutta la *revoca* dell'alienazione » appare dunque come « la *storia della produzione* del pensiero astratto,

[179] Ivi, p. 157. [Ivi, p. 361.]

cioè assoluto, del pensiero logico, speculativo »[180]. « Ciò che vale come la essenza posta e da sopprimere dell'alienazione non è che l'ente umano si *oggettivi disumanamente* in opposizione a se stesso, ma bensí ch'esso si *oggettivi* a *differenza* dell'astratto pensiero e in *opposizione* all'astratto pensiero. »[181] Poiché la *reale* alienazione domina tutta la società capitalistica, poiché anche la sua filosofia è espressione di questa società, Hegel deve, da questa falsa premessa, concepire l'oggettività in generale, la realtà obiettiva che esiste indipendentemente dalla coscienza, come estraneazione dello Spirito e dell'autocoscienza. « La cosa principale è che l'*oggetto* della *coscienza* non è altro che *autocoscienza*, o che l'oggetto è soltanto l'*autocoscienza oggettivata*, l'autocoscienza come oggetto [...]. *L'oggettività* come tale vale come un rapporto umano *alienato*, inadeguato all'*essenza umana*, all'autocoscienza. Il *recupero* dell'essere umano estraneo, oggettivo, prodotto sotto il segno dell'alienazione, non ha quindi soltanto il significato di sopprimere l'*alienazione*, ma anche l'*oggettività*. »[182]

Marx fu in grado di criticare in modo materialistico-dialettico questa falsa identificazione di Hegel, cioè fu in grado *al tempo stesso* di confutarla *e* di spiegarla nelle sue profonde cause e motivazioni sociali solo perché e dopo che egli, muovendo dai fatti della vita reale, aveva, nelle sue riflessioni sull'economia, tracciato una netta linea di demarcazione tra l'oggettivazione nel *lavoro in quanto tale* e *l'autoalienazione* umana nella specifica, *capitalistica forma del lavoro*. È dunque la critica socialista dell'economia capitalistica nella prospettiva dell'abolizione dell'alienazione capitalistica che mise Marx in grado di superare l'errata

[180] Ivi, p. 154. [Ivi, p. 359.]
[181] Ivi, p. 155. [Ivi.]
[182] Ivi, p. 157. [Ivi, p. 361.]

e idealistica impostazione e risoluzione che il problema dell'alienazione aveva avuto nella trattazione hegeliana. È, in altri termini, il nuovo punto di vista di classe, proletario, che mise Marx in grado di portare a compimento la sua rivoluzionaria critica materialistica della piú alta forma di dialettica idealistica.

Alla mistificazione hegeliana dell'oggettività come estraneazione dell'autocoscienza, Marx contrappose la materialistica teoria dell'oggettività. « L'ente oggettivo » è « l'uomo reale, corporeo, che sta sulla ferma, solida terra, espirando e aspirando tutte le forze naturali ». Esso « agisce oggettivamente, e non potrebbe agire oggettivamente se l'oggettivo non fosse sua determinazione sostanziale. Esso produce, pone soltanto oggetti, perché è posto da oggetti, perché è intrinsecamente *natura*. Nell'atto di porre qualcosa, non esce, dunque, dalla sua "attività pura" a una produzione *dell'oggetto*, bensí il suo prodotto *oggettivo* attesta semplicemente la sua attività *oggettiva*, la sua attività in quanto attività di un oggettivo ente naturale [...]. *Esser* oggettivi, naturali, sensibili e avere altresí un oggetto, una natura e sensi fuori di sé, oppure esser noi stessi oggetto, natura, sensi nei confronti di terzi, è l'identica cosa [...]. Un ente non oggettivo è un *non ente* » [183].

Hegel invece, che sulla base della sua errata teoria della oggettività negava ciò e purtuttavia concepiva il lavoro come il processo di autoriproduzione dell'uomo, del genere umano, necessariamente doveva approdare alla mistificazione di un sovraumano « portatore » della storia universale e al tempo stesso però anche all'assurdità per cui solo apparentemente questo « portatore » fa la storia: « questo processo deve avere un portatore, un soggetto; ma il soggetto diviene soltanto come risultato; e questo ri-

[183] Ivi, pp. 160-161. [Ivi, pp. 364-365.]

sultato, il soggetto che si sa come assoluta autocoscienza, è quindi *Dio, spirito assoluto, l'idea che sa e attua se stessa*. L'uomo reale e la natura reale diventano dei semplici predicati, simboli di quest'uomo nascosto, irreale, e di questa natura irreale. Il soggetto e il predicato si trovano quindi fra loro nel rapporto di un rovesciamento assoluto, *mistico soggetto-oggetto* o *soggettività prevaricante l'oggetto*, il *soggetto assoluto* come un *processo*, come *soggetto alienantesi* e dall'alienazione ritornante a sé, ma al contempo recuperandola in sé, e il soggetto come questo processo; il puro, *continuo* movimento circolare in sé »[184].

La storia universale è dunque in Hegel solo una storia apparente e il suo « portatore », quale Hegel l'ha artificiosamente costruito, non la fa giacché esso solamente *nel* momento in cui essa è conclusa, e dunque non c'è piú storia, soltanto allora viene prodotto come risultato, soltanto allora diventa un ente cosciente. Poco tempo dopo, in una formulazione piú matura, nella *Sacra famiglia*, Marx espresse ciò in questi termini: « Hegel si rende colpevole di una duplice indecisione: prima, quando dichiara che la filosofia è l'esistenza dello spirito assoluto e nello stesso tempo si guarda dal dichiarare che l'*individuo reale che filosofa* è lo spirito *assoluto*; poi, quando fa fare allo spirito assoluto come spirito assoluto, la storia solo *apparentemente*. Lo spirito assoluto infatti giunge alla *coscienza* come spirito creatore del mondo solo *post festum*, nel filosofo; il suo fabbricare la storia esiste solo nella coscienza, nell'opinione e nella rappresentazione del filosofo, solo nell'immaginazione speculativa »[185].

Nei *Manoscritti economico-filosofici*, sia pure in for-

[184] Ivi, pp. 160-168. [Ivi, p. 371.]
[185] *MEGA*, I Abt., Bd. III, p. 258. [K. Marx-F. Engels, *La sacra famiglia*, cit., p. 110.]

ma solamente abbozzata, Marx già contrappone alla mistificazione hegeliana e alle assurdità che ne risultano, la concezione della storia del materialismo storico e dialettico. Con ciò al tempo stesso egli supera anche, in maniera definitiva, i limiti di Feuerbach. Direttamente rallacciandosi alla sua critica della idealistica teoria della oggettività di Hegel, Marx precisa: « l'uomo non è soltanto un ente naturale, bensí è ente naturale *umano*: cioè ente che esiste a se stesso, perciò *ente generico*, e come tale deve attuarsi e confermarsi tanto nel suo essere che nel suo sapere. Dunque, né gli oggetti *umani* sono gli oggetti naturali quali si presentano immediatamente, né la sensibilità *umana*, qual *è* immediatamente ed è oggettivamente, è *umana* sensibilità, umana oggettività. Né la natura obiettiva, né la natura subbiettiva, è immediatamente presente come adeguata all'ente *umano*. E come tutto ciò che è naturale deve *nascere*, cosí anche l'*uomo* ha il suo atto di nascita, la *storia*, che è tuttavia da lui consaputa, e però, in quanto atto di nascita con coscienza, è atto di nascita che sopprime se stesso. La storia è la vera storia naturale dell'uomo » [186]. In un altro passo dei *Manoscritti* Marx concretizza questa idea in analisi approfondite della connessione e della differenza qualitativa tra animale ed uomo, tra sviluppo naturale e sviluppo umano-sociale [187]. Con tutto ciò Marx prepara quella matura, classica elaborazione del materialismo storico che, poco dopo, troviamo nella *Ideologia tedesca* e nella *Miseria della filosofia*.

Il secondo errore di Hegel che Marx criticò, e che qui vogliamo mettere in evidenza, consiste in questo: la hegeliana negazione della negazione crede di abolire l'alie-

[186] *MEGA*, I Abt., Bd. III, p. 162 (*Ökonomisch-philosophische Manuskripte*). [K. Marx, *Manoscritti...*, in Marx-Engels, *Opere complete*, cit., v. III, pp. 365-366.]

[187] Ivi, p. 87. [Ivi, p. 302.]

nazione, mentre in realtà la conferma. In ciò viene alla luce il falso positivismo di Hegel, il suo criticismo solo apparente, vale a dire quella costruzione per cui l'uomo *pretende* di *esser presso di sé nel suo esser-altro come tale* [188].

Già Feuerbach aveva dimostrato questo errore nella filosofia della religione di Hegel, in quanto « posizione, negazione e restituzione della religione o teologia » [189]. Ma, afferma Marx, questo errore bisogna comprenderlo in forma piú generale: in Hegel « la ragione è presso di sé nella non-ragione come non ragione » [190]. In questo contesto Marx respinge ancora una volta l'idea di un semplice accomodamento da parte del preteso rivoluzionario Hegel esoterico, certo questa volta ad un livello assai piú elevato di conoscenza complessiva di quella che egli aveva nella primavera del '43 o, ancora prima, al tempo della tesi di laurea. « L'uomo, che ha riconosciuto di condurre, nel diritto, nella politica ecc., una vita alienata, conduce in questa vita alienata come tale la sua vera vita umana. L'autoaffermazione, l'autoconferma in *contraddizione* con se stessi, sia col sapere sia con l'essere dell'oggetto, è quindi il vero *sapere*, la vera *vita*. Superfluo, dunque, discorrere di un accomodamento di Hegel con la religione, lo Stato ecc., ché questa menzogna è la menzogna del suo principio. » [191] La filosofia hegeliana è dunque, in quanto tale, per sua essenza e principio, una parte dell'autoestraneazione; essa contiene, in quanto ideologia borghe-

[188] Ivi, p. 164. [Ivi, p. 366.]

[189] Cfr. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, cit., per Marx, cfr. *MEGA*, I Abt., Bd III, in particolare pp. 56 sgg. (*Ökonomisch-philosophische Manuskripte*). [Ivi, pp. 367-368. Marx si riferisce ad un passo delle feuerbachiane *Tesi provvisorie*.]

[190] *MEGA*, I Abt., Bd. III, p. 164 (*Ökonomisch-philosophische Manuskripte*). [Ivi, p. 368.]

[191] Ivi. [Ivi.]

se, la giustificazione e la riconferma dell'alienazione. Essa non può dunque essere la filosofia dell'emancipazione umana, del superamento dell'autoestraneazione.

È di particolare significato, in riferimento a quel momento storico, che Marx dimostri ciò facendo riferimento alla *Fenomenologia dello Spirito*, che non è, come la filosofia del diritto e dello Stato, opera del tardo periodo conservatore e monarchico di Hegel. La soggettivizzazione della filosofia hegeliana, intrapresa proprio in quel periodo da Bruno Bauer e da Stirner, si appoggiava fondamentalmente sulla *Fenomenologia* e operava una mistificazione della sua metodologia idealistica che andava ben oltre Hegel. L'annientamento filosofico di questa ala sinistra della scuola hegeliana in via di dissoluzione, un'ala che si atteggiava a rivoluzionaria, fu un'importante premessa non solo per il completamento teorico del materialismo dialettico, ma anche per il consolidamento e rafforzamento della ideologia politica della rivoluzione che si andava preparando in Germania. Infatti la critica a Hegel dei *Manoscritti economico-filosofici* contiene già il segnale di battaglia contro « l'idealismo [dei Giovani hegeliani] spirante sotto le spoglie della critica » [192], cioè dunque quella resa dei conti che avverrà poi nella *Sacra famiglia.*

Ma al tempo stesso Marx è ben lungi dall'identificare Hegel con i suoi epigoni. Ciò che egli rimprovera ai Giovani hegeliani è che essi hanno « risolto tutte le antitesi dogmatiche nell'unica antitesi dogmatica della [loro] propria saggezza e dell'insipienza del mondo », che essi hanno « dimostrato ogni giorno e ora la propria eccellenza con la aspiritualità della massa », e non hanno « nemmeno una volta espresso l'idea che ora bisognava spiegarsi critica-

[192] Ivi, p. 151. [Ivi, p. 355.]

mente con la propria madre, la dialettica hegeliana »[193]. La baueriana *Filosofia dell'autocoscienza* appare cosí come uno snaturamento della filosofia hegeliana, un decadimento complessivo dalla grandezza di Hegel, nella forma, certamente non casuale, dell'acritico persistere nel suo idealismo.

Marx fu in grado di rendere omaggio alla grandezza di Hegel e di rendere fruttuose le sue acquisizioni proprio perché egli aveva operato una rottura assolutamente radicale con l'idealismo hegeliano la quale andava ben oltre Feuerbach ed i suoi residui idealistici. Proprio attraverso la critica piú spietata delle distorsioni idealistiche della dialettica, divenne evidente la grandezza di Hegel, cioè l'avere egli intuitivamente riconosciuto e messo in luce il significato del lavoro come autoproduzione dell'uomo all'interno dell'alienazione.

E qui sta la profonda affinità tra Hegel e l'economia classica. Proprio qui queste due esposizioni si lumeggiano vicendevolmente, sicché è da qui che dovette necessariamente prendere l'avvio il superamento degli errori e delle parzialità di classe delle due tendenze precorritrici del materialismo storico. Dal punto di vista del superamento storico-materialistico di entrambe, Marx poté allora affermare che « la storia dell'*industria*, l'esistenza divenuta *oggettiva* dell'industria [è], l'aperto libro delle *forze essenziali umane*, la *psicologia* umana sensibilmente presente »[194]. Questa storia finora « non fu vista nella sua connessione con la *essenza* dell'uomo ma sempre solo in un esteriore rapporto di utilità perché — muovendocisi entro l'alienazione — si seppe vedere come realtà delle forze essenziali umane e *atti dell'uomo come ente generico* soltanto l'esistenza ge-

[193] Ivi. [Ivi, p. 356.]
[194] [Ivi, p. 330.]

nerale dell'uomo, la religione, o la storia nella sua essenza generale-astratta, come politica, arte, letteratura ecc. Nell'*ordinaria industria materiale* [...] abbiamo davanti, sotto la forma di *oggetti sensibili, estranei, utili*, sotto la forma dell'estraneazione le *forze essenziali oggettivate* dell'uomo. Una *psicologia* cui sia chiuso questo libro, cioè precisamente la parte piú presente sensibilmente e la piú accessibile della storia, non può diventare una scienza che sia *reale* e abbia effettiva pienezza di contenuto »[195].

Da questo punto di vista Marx sviluppò la cognizione che da un lato la storia è una parte della storia della natura e dall'altro che la storia universale è la generazione dell'uomo dal lavoro umano. Ed aggiunse: « Ma poiché per l'uomo socialista, *tutta la cosiddetta storia universale* non è che la generazione dell'uomo dal lavoro umano, il divenire della natura per l'uomo, cosí egli ha la prova evidente, irresistibile, della sua *nascita* da se stesso, del suo *processo di origine*. Poiché è divenuta praticamente sensibile e visibile l'*essenzialità* dell'uomo e della natura, ed è divenuto praticamente sensibile e visibile l'uomo per l'uomo come esistenza naturale e la natura per l'uomo come esistenza umana, risulta praticamente impossibile la questione di un ente *estraneo*, di un ente al di sopra della natura e dell'uomo; questione che implica l'ammissione dell'inessenzialità della natura e dell'uomo. L'*ateismo*, come negazione di questa inessenzialità, non ha piú senso, perché esso è una *negazione di Dio* e pone l'*esistenza dell'uomo* mediante questa negazione [...]. Il comunismo è [...] perciò il momento *reale* — e necessario per il prossimo sviluppo storico — dell'umana emancipazione e restaurazione »[196].

[195] Ivi, pp. 121-122. [Ivi.]
[196] Ivi, p. 125. [Ivi, pp. 333-334.]

Visto cosí, il superamento dell'alienazione acquista una prospettiva nuova, materialistica. Nel caso dell'abolizione dell'alienazione in Hegel si tratta di una parvenza, di una soppressione intellettuale. E la « soppressione dell'ente pensato, dunque la proprietà privata *pensata* si sopprime nel *pensiero* della morale » [197]. Nel caso di Marx invece, che ha superato l'idealismo di Hegel, non si tratta di una soppressione apparente, semplicemente intellettuale, ma invece di una soppressione *reale*. « Per sopprimere l'*idea* della proprietà privata basta del tutto il comunismo *pensato*. Per sopprimere la reale proprietà privata ci vuole una *reale* azione comunista. » [198] Questa soppressione reale della proprietà privata può avvenire soltanto sul piano economico; poiché ogni altra estraneazione puramente ideale, religiosa o filosofica che sia, « si produce soltanto nel dominio *della coscienza*, dell'interno dell'uomo, ma l'alienazione economica è alienazione della *vita reale* » [199].

Cosí è formulata la priorità dell'essere materiale rispetto alla coscienza, dell'essere economico-sociale rispetto alla coscienza sociale. Ma il materialismo che qui viene proclamato è, in opposizione a quello di Feuerbach, storico e dialettico. Esso rispecchia la dialettica delle reali forme economiche che muovono lo sviluppo umano e, su questa base, la dialettica della vera azione comunista, della rivoluzione del proletariato. Nella misura in cui il lavoratore produce nel lavoro, in condizioni capitalistiche, la sua autoalienazione, egli produce, quale parte della società che in questa alienazione soffre nel modo piú insopportabile, anche se stesso quale crescente e rafforzantesi forza rivoluzio-

[197] Ivi, p. 166. [Ivi, p. 369.]
[198] Ivi, p. 134. [Ivi, p. 340.]
[199] Ivi, p. 115. [Ivi, p. 324.]

naria che sarà costretta a liberare tutta la società dall'alienazione.

A livello pubblicistico questa concretezza delle concezioni rivoluzionarie acquisite da Marx nei *Manoscritti economico-filosofici* si manifestò in quel periodo solo nei due brevi articoli che Marx pubblicò sulla rivista parigina *Vorwärts*. Particolarmente importante è, tra essi, la definitiva resa dei conti con il suo precedente compagno di lotta e coeditore degli *Annali franco-tedeschi* Ruge, il quale era rimasto fermo, senza speranze, al punto di vista liberal-borghese. Marx compie in questi articoli dell'anno '44 [200] un'analisi approfondita della sollevazione dei tessitori della Slesia [201] e definisce la prima comparsa di Weitling come imponente espressione del proletariato tedesco che sta prendendo coscienza [202]. E mentre Ruge nella sua esposizione della sollevazione dei tessitori e del comportamento del governo prussiano verso questa prima potente rivolta del proletariato tedesca, aveva proclamato la concezione confusamente liberale di una « rivoluzione sociale con una anima politica », Marx diede brevi e precise definizioni tanto della rivoluzione in generale, quanto, in particolare, del carattere della rivoluzione tedesca che si stava preparando. « Ogni rivoluzione », dice Marx, « dissolve la *vecchia società*; in questo senso è *sociale*. Ogni rivoluzione

[200] *Kritische Randglossen zu Artikel « Der König von Preussen und die Sozialreform. Von einem Preussen »*, *MEGA*, I Abt., Bd. III, p. 5 sgg. [K. Marx, *Glosse critiche in margine all'articolo « Il re di Prussia e la riforma sociale. Di un prussiano »*, in Marx-Engels *Opere complete*, cit., v. III, pp. 206-224. K. Marx: *Commento alle recenti esercitazioni di stile di governo di Federico Guglielmo IV*, in *Opere complete*, cit., v. III, pp. 225-228. Il *Vorwärts*, la rivista per la quale Marx scrisse questi due articoli era un bisettimanale pubblicato a Parigi dagli esuli tedeschi. Marx collaborò solo a tre numeri e cioè a quelli del 7, 10 e 17 agosto del 1844.]

[201] Ivi.

[202] Ivi, p. 18. [Ivi, p. 219.]

rovescia il *vecchio potere*; in questo senso è *politica* »[203]. La rivoluzione sociale, anche se ha luogo soltanto in un solo distretto industriale, si pone perciò, dal punto di vista della totalità, della umanità, « perché [...] è una protesta dell'uomo contro la vita disumanizzata »[204], mentre invece una « rivoluzione dall'anima politica », come la sollecita Ruge, « organizza anche, conformemente alla natura *limitata* e *discorde* di quest'anima, una cerchia dirigente nella società a spese della società »[205]. In tal modo la distinzione operata già negli *Annali franco-tedeschi* tra rivoluzione politica e rivoluzione umana, viene da Marx nuovamente concretizzata, ma ormai sulla base delle acquisizioni economico-filosofiche, del suo studio della rivoluzione francese e del suo essersi addentrato profondamente nel significato del movimento rivoluzionario e proletario.

Marx giunge ora alla seguente conclusione: « Una rivoluzione "*sociale*" con anima politica è o un complesso non senso se il "prussiano" [Ruge, *G.L.*] per rivoluzione "sociale" intende una rivoluzione "sociale" in *antitesi* con una politica e cionondimeno conferisce alla rivoluzione sociale un'anima politica, anziché una sociale. Ovvero una "*rivoluzione sociale con un'anima politica*" non è se non una *parafrasi* di ciò che un tempo si chiamava una "*rivoluzione politica*" o una "*rivoluzione senz'altro*" ». Quanto la concezione di Ruge è o una parafrasi o è priva di senso, tanto è logica « una *rivoluzione politica* con un'*anima sociale*. La rivoluzione in generale — il *rovesciamento* del potere esistente e la *dissoluzione* dei vecchi rapporti — è un *atto politico*. Senza *rivoluzione* però il *socialismo* non

[203] Ivi, p. 22. [Ivi, p. 223.]
[204] Ivi, pp. 21-22. [Ivi.]
[205] Ivi. [Ivi.]

si può attuare. Esso ha bisogno di questo atto *politico*, nella misura in cui ha bisogno della *distruzione* e della *dissoluzione*. Ma non appena abbia inizio la sua *attività organizzativa*, non appena emergano il suo proprio *fine*, la sua *anima*, allora il socialismo si scrolla di dosso il rivestimento *politico* »[206].

La prospettiva del *Manifesto dei comunisti*, la prospettiva di una rivoluzione democratico-borghese che trapassi in una rivoluzione proletaria[207], qui già si mostra assai chiaramente. Col superamento definitivo ed in senso materialistico della dialettica hegeliana, Marx, in quanto rivoluzionario proletario e socialista ha trovato il suo definitivo punto di vista. Da allora in poi egli, assieme ad Engels, in costante, attiva partecipazione alla lotta di classe internazionale del proletariato, iniziò la costruzione del materialismo storico e dialettico e della economia politica marxista.

[206] Ivi, pp. 22-23. [Ivi, pp. 223-224.]
[207] Cfr. in particolare K. Marx e F. Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*, Berlin, 1948, pp. 48 sgg. [K. Marx-F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, cit., cap. IV: *Posizione dei comunisti rispetto ai diversi partiti d'opposizione*, pp. 110-113.]

Finito di stampare nel giugno 1978 da visigalli-pasetti arti grafiche - Roma
per conto degli Editori Riuniti Via Serchio, 11 - Roma